میکروفیلم تهیه شد

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف ـ مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
عربشاهی سبزواری محرم ۱۴۰۵ ه‍ ق
آستان قدس

۱۴۲۹۸

کتابخانه آستانقدس

اسم کتاب اسفار — عربی
مصنف ملا صدرا
مؤلف
خطی نستعلیق تحریری ۲۲ سطر
چاپی
سال تحریر ۱۲۲۲ ق — عدد اوراق
جزء کتب حکمت — شماره خصوصی ۱۶۷
شماره عمومی ۱۴۲۹۸ — شماره قبض
واقف سید محمد باقر سبزواری — تاریخ وقف محرم ۱۴۰۵
طول ۲۰ س م عرض ۱۴ س م شماره صفحات

الجواهر والاعراض

السير الاول هو الايجاد الطولي
ولذلك ادرجه بعنوان المراحل

والسير الثاني هو ...

والثالث سير النفس من بدن الى النفس
من عالم العقول الى النفس ... السوء
والولادة

والرابع هو المعاد 12 ... سير النفس
من بدن الى النفس

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
جرمشاهی سبزواری محرم الحرام ۱۴۰۵ ه‍ ق

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة في علم الطبيعي

المرحلة الثانية في المقولات واحوالها ان الترتيب الطبيعي وان شهد على ان تقدم مباحث الجواهر وبعدها مباحث الاعراض
في مباحثنا اخرنا البحث عن الجواهر لوجهين احدهما ان اكثر احوالها لا تبرهن الا باصول مقررة في احكام الاعراض وثانيهما ان
شدة المناسبة لان تقع في العلم الالهي وعلم المفارقات الباحث عن ذوات الاشياء واعيانها دون ان تقع في
الفلسفة الباحثة عن الكليات والمفهومات العامة سوقها الاولية فلهذين الوجهين قدمنا احكام الاعراض على مباحث
الجواهر وفيها مقدمة وفصول اما المقدمة ففي بيان عدد المقولات وهي عند الفلاسفة عشرة الجوهر والتسعة الباقية العرضية
وهي الكم والكيف والاضافة والاين والوضع ومتى والملك وان يفعل وان ينفعل وفيها مباحث اربعة احدها
اثبات ان كلا منها جنس لما تحته وهو لا يتبين الا بحجة امور الاول اشتراك الاقسام التي جعلت تحت كل واحد من
العشرة في معنى ما وهو اقرب ما يجب في الجنس والثاني ان يكون ذلك المعنى الذي هو جهة الاشتراك وصفا ثبوتيا لان السلوب
لا يكون اجناسا للموجودات اللهم الا ان يكون عنوانا لثبوت ربما لا يعقل كما في تعريف الجوهر والكيف والثالث ان يكون الثبوتي
الثبوتي مقولا على ما تحته بالتواطؤ لا بالتشكيك اذ التشكيك عندنا لا يكون الا في الوجود لا في المهيات والرابع
غير داخل في المهية الرابع ان يكون داخلا في ما تحتها من الانواع لا عارضا خارجا عنها والخامس ان يكون تمام مهية
الجزء المشترك بينها وثانيها ان هذه العشرة لا يوجد اثنان منها داخلين تحت جنس ولم يوجد في كلام الاقدمين
برهان على هذا الا ان الشيخ حكى ان من الناس من زعم ان الفعل والانفعال هما نفس الكيفية وهذا فاسد لان التسخين مثلا لكان هو السخونة
لكان كل مسخن متسخنا ولكان الحركة متسخنة وهو باطل واما التسخن والتسود فهو طلب السخونة وطلب السواد وطلب الشيء غيره
يكون ذلك الشيء لاستحالة ان يكون الشيء طالبا نفسه ومن الناس من جعل المقولات اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة
جنس للسبعة الباقية وقد اتبعهم صاحب البصائر وصاحب المطارحات جعلها خمسة هذه الاربعة والحركة والحجة على الحصر فيها ان نقلها
او لانه لم يتبين وجه الخلف فيها اما الاخيران وحصرنا المقولات المشهورة في خمسة وجدنا بعد ذلك في موضع من التلويحات

٣

حصرها في اربع وهي الاربع المذكورة قال وان اعتبرت الحصر الذي ذكره لا تجده صحيحا فان الحركة
لا تدخل تحت الجوهر لانها عرض ولا تحت الكم لانها ليست نفس الكم وان كان لها مقدار ولا لزم
من كون الشيء متقدرا كونه كما بذاته وليس بكيف لان الكيفية هيئة قارة لا يقتضي القسمة ولا النسبة لذاتها
وان عرض لها النسبة الى المحل عقدة وحل اقول هذا الكلام كما ترى ظاهرا على الحصر يعرض في التسع حيث
انهم لم يجعلوا الحركة مقولة اخرى فهذه عقدة على القائلين بكل من المذهبين فيجب دفعها والحق ان الحركة
هي عبارة عن نحو وجود الشيء التدريجي الوجود ولا حاجة لها الا ان تكون المذكور والوجود خارج عن المهيات
الجوهرية والعرضية والطبيعة التي يجمعها الجنسية لا يجوز ان تكون خارجا عن جهة الانواع فالحركة ليست
بجنس فضلا عن ان يكون مقولة والذي يذكر في مباحث الحركة ان وحدتها قد يكون جنسية ونوعية
وشخصية فذلك باعتبار ما تعلقت ثم قال فاذن الاقرب لمن يريد ان يحصر المقولات في خمس ان يقول
المهية التي وراء الوجود اما ان يكون جوهرا او غير جوهر وهو الهيئة فهي اما ان يتصور ثباتها او لا يتصور
فان لم يتصور ثباتها فهي الحركة وان تصور ثباتها فاما ان لا يعقل دون القياس الى غيرها فهي الاضافة
واما يعقل دون ذلك فاما ان يوجب المساواة واللامساواة والتجزي او لا فان اوجب فهو
الكم والا فهو الكيف فالكيف قد وقع في التقسيم وله مميزات عن كل واحد من الاقسام
فهو من حيث هو هيئة امتاز عن الجوهر ومن حيث انها قارة امتاز عن الحركة ومن حيث انها
لا يحتاج في تصوره الى تصور امر خارج عنه وعن موضوعه امتاز عن الاضافة ومن حيث انها لا يوجب
الى اعتبار التجزي امتاز عن الكم ويشتمل تعريفه على جميع امور يفصله عن المشتركات الاربعة فهذا
هو بيان الحصر في الخمسة ثم اخذ في بيان ان متى والاين وغيرهما لا يعقل الا مع النسبة وساق
الكلام في واحد واحد الى ان قال في هذا الفصل بحث لاني اعلم ان النسبة ليست الا ان ينتقل
المهية يمكن تعقلها من حيث هي مع قطع النظر عن المنسوب والمنسوب اليه ايضا يمكن تجريدها
في العقل عن المنتسبين وكذلك ما لا يمكن تجريدها لا في الخارج ولا في العقل عن شيء ولا ايضا يمكن اعتبارها
من حيث هي هي ولا فيه النظر عن ما عداه فلا يمكن اخذ طبيعة محمولة على جزئيات لها الا مع ذلك
الشيء فالنسبة لا يكون جنسا او نوعا محمولا على ما تحتها الا ماخوذا معها جنس ما هي النسبة له
او نوعه فتكون النسبة جنسا او نوعا او شخصا لا يستقيم ولا التقسيم الا بان يكون ذوات النسبة جاء دونه

[illegible]

احد هذه الامور فاذا تقرر هذا فنقول النسبة المكانية وهي الاين مثلا يكون كونها حيث
لكل ما يوجد معها المكان مع النسب وكذا مقولة متى وهي النسبة الى الزمان بنحو قوتها باعتبار
اخذها مع الزمان حيث لكل نسبة يوجد معها نوع من الزمان فيكون تلك النسب الى حوز
مع ان انواع انواع المتى وما يوجد معها اشخاص الزمان واشخاصها مندرجة تحت مقولة
متى لاندراج تلك الاشخاص الزمانية تحت مطلق الزمان فاذا لو وجد لهذه المعاني
السبعة التي تحصلت باعتبار هذه الجهات لهذه النسب السبع معنى جامع مشترك متواطئ داخل
في قوامها لامكن القول بان النسبة جنس لهذه النسب السبع كما لو كان ذلك المعنى حيث
فرض للزمان والمكان ولنفس الاجزاء التي لذوات الوضع ولنفس الكيفية التي فيه ان
يفعل وان ينفعل وكذا الجوهر باعتبار نسبة الاضافة وكذا الاطراف الملك كالقميص
والعمامة ومنهم من جعل المضاف جنسا للستة الباقية النسبية والشيخ ابطل ذلك القول
بان كون الشيء منسوبا وان استلزم كونه مضافا لكن الذي عارض للاول غير داخل في تلك
الستة فان كون شيء في الدار مثلا هي النسبة التي هو بها اين وهذه النسبة ليست مضافة
بذاتها ثم اذا اعتبرت التكرر وجدت الموصوف بالاين يعرض له من حيث هو ذو
اين ان يصير معقول الماهية بالقياس الى ما هو فيه من حيث محوي وذلك ولا من
حيث هو اين فقط بل من حيث هو محوي ... فيعرض له الاضافة وكان كون الشيء
بها ضاثنية وكونه لمن البياض شيء آخر فكذلك كون الشيء في مكان شيء وكون ماهيته
معقولة بالقياس الى غيره شيء آخر والاول موضوع للثاني من حيث يصير النسبة مثله
للطرفين الحاوي والمحوي وهذا معنى قولهم ان النسبة يكون لطرف واحد والاضافة
للطرفين وثانيها انه لا مقولة خارجة عن هذه العشرة والشيخ احتج على ذلك بحجة ضعيفة
اعترف بردائتها ولذلك طويناها قال فيها ههنا امور خارجة عن العشر كالوحدة
والنقطة والان والوحدة الشيئية والحركة والاعتبارات العامة وكذلك الفصول
البسيطة ومفهومات المشتقات كالابيض والحار وامثالها وكذلك الاعدام كالعمى
والجهل قلنا اما الاعدام بما هي عدم فيجب خروجها لان الكلام كلامنا في الامور الوجودية

وفي

٣

واي مع جهة ملكتها كالعلم والبصر ملحقة بالملكات بالعرض وكلامنا فيما بالذات ولذلك حكم
المشتقات والمركبات فان الوحدة معتبرة في تقسيم الممكن الى هذه العشرة كما ان الوجود
معتبر واما خروج نفس الوجود فلان الكلام في الماهيات والوجود خارج عنها كما علمت واما
الوحدة فهي عندنا نفس الوجود كما علمت واما النقطة فهي عدمية واما الحركة فهي نحو من الوجود كما اشرنا اليه
واما الفصول البسيطة فهي بالحقيقة عبارة عن الوجودات الخاصة للماهيات النوعية واما الشيئية والممكنية
من الامور الشاملة فلا تحقق لها الا بالخصوصيات قال الامام الرازي لقائل ان يقول ان الوحدة
والنقطة داخلتان في مقولة الكيف لانها عرض لا يتوقف تصوره على تصور شيء خارج عن حامله ولا
يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حامله والشيخ لم يتعرض لابطال هذا الوجه اقول قد علمت وجه فساده و
اعلم ان الشيخ حكى عن بعضهم ادخالهما في الكم ثم ابطل ذلك بان الكم ما يقبل المساواة والمفاوتة
لذاته وذلك لا يحمل عليهما وحكى عن قوم انهم ابطلوا ذلك بان الوحدة مبدأ الكم المنفصل والنقطة
مبدأ الكم المتصل والمبدأ خارج عن ذي المبدأ والا لكان مبدأ لنفسه ثم ابطل هذا الابطال بان الوحدة
ليست مبدأ الا للعدد من الكم وهو المنفصل والنقطة ان ثبت مبدأيتها فهي ليست ايضا مبدأ الا للكم المتصل
فلا يلزم من كون كل منهما مبدأ لبعض الانواع ان يصير مبدأ لنفسه وحكى عن آخرين انهم يجعلونها تحت
مقولات كثيرة باعتبارات مختلفة فالنقطة من حيث هي طرف من المضاف ومن حيث هي هيئة ما من
الكيف وذلك باطل لان الماهية الواحدة يستحيل ان تتقوم بجنس وبما ليس ذلك الجنس والشيخ قد سلم
خروج هذه الامور عن المقولات العشر وذلك لا يناقض دعوى عشرية الاجناس العالية فان الذي
ان كل ما كانت له ماهية متحصلة من جنس وفصل فهو تحت احدى هذه المقولات فالنقطة بالنقض
الاجناس العالية والفصول الاخيرة والانواع البسيطة والهويات الشخصية خروجها غير قادح في الحصر
كما ان من ادعى ان اهل المدينة عشرة اقوام فاذا وجد اقواما براة غير منتسبين لم يقدح ذلك
في دعوى عشرية المدنيين ورابعها عن كيفية انقسام هذه المقولات الى انواعها فلا بد في تحقيق ان
تقسيمها الى ما تحتها هل هو بالفصول او بالعوارض والتقسيم بالعوارض ايضا قد يكون مطابقا
للتقسيم بالفصول كما اذا قسمنا الحيوان بقابل العلم وغير قابل العلم فانه مطابق لتقسيمه الى الناطق
وغير الناطق وقد لا يكون كتقسيم الحيوان بالذكر والانثى الاول في مقولة الكم واثبات وجوده او وجوه

[illegible]

قابلها وعرضيتها وفيه فصل في تعديد الخواص التي بها يمكن معرفة ماهية الكم المطلق وهي ثلث الاولى التقدير
والمساواة والمفاوتة وهي امور اضافية لكن عروضها للاشياء من جهة انها كم او ذو كمية لا بسبب الطبيعة الجسمية العامة و
الخاصة الثانية قبول القسمة وهي تشتمل على قسمين احدهما كون الشيء بحيث يمكن ان يتوهم فيه شيئان مثله
ويتوهم ايضا لكل من الشيئين ايضا شيئان مثل الاول وهكذا لا يقف الى غير النهاية وهذا المعنى يلحق المقدار
لذاته ولا يوجب لحوقه للجسم تغيرا فيه وحركة له مكانية والثاني حدوث الافتراق والانفكاك وهي عبارة
عن حدوث هويتين للجسم بعد ان كانت له هوية واحدة مع لوعيهما ولا بد في هذا المعنى من حركة وانفعال وهذا المعنى
من عوارض المادة وتستحيل عروضه للمقدار كما ستعلم في مباحث الهيولى ولكن تهيؤ المادة لقبول هذا الانفصال انما
هو بسبب المقدار ولا يلزم من كون الشيء مهيئا للمادة لقبول المعنى ان يكون ذلك الشيء مستعدا لذلك المعنى والا لكان كل
معد مستعدا لما يعد المعد له ولا يلزم ايضا بقاء ذلك المقدار عند حصول الانقسام كما ان الحركة تعد الجسم لان يكون
في مكان ولا يبقى مع السكون والثالثة كونه بحال يمكن ان يصير معدودا بالواحد وذلك لانه قد ثبت ان حجم
الجسم متصل واحد قابل لانقسامات انفكاكية غير متناهية لكنه لا يجوز خروج الجميع من القوة الى الفعل فكل جسم صح
ان يكون له انقسامات متناهية وصح ان يكون له انقسامات غير متناهية وكلا المعنيين من عوارض
الجسم (المادة) بتوسط المقدار فاذا تقرر هذا فنقول كل جسم قابل للتضعيف الى غير نهاية والتضعيف في المقدار
تضعيف في العدد وبالجملة ما يتعين في المقدار يتكثر في العدد والعدد غير متناه في جانب الزيادة وهو
منته في جانب النقصان الى الواحد والمقدار غير متناه في طرف النقصان وهو منته في طرف الزيادة ولما ظهر ان المقدار لذاته قابل
للتجزية وجب ان يكون لذاته قابلا للتعديد فاذن الكم مطلقا سواء كان منفصلا بالفعل كالعدد او منفصلا بالقوة متصلا بالفعل كالمقدار
فانه قابل لان يوجد فيه واحد يصير هو معدودا بذلك الواحد فظهر بهذا التحقيق ان للكمية خواص ثلث لا اشارك لها غيرها فبعضهم
اقتصر على الاولى في التعريف فقال عرض يقبل المساواة وعدمها وهو ضعيف لان المساواة لا يمكن تعريفها الا بالكم لانها اتحاد في الكم
فيكون دوريا ومنهم من ضم اليها الخاصة الثانية وهي قبول القسمة وهو خطأ لانه تعريف بالاخص حيث ان قبول القسمة من عوارض
المتصل والمنفصل الا بالاشتراك الاسمي فالاولى ما فعله الشيخان فعرفاه بانه الذي بذاته يمكن ان يوجد فيه شيء واحد عاد فهذا يصح للكم
في المتصل والمنفصل وليس فيه دور لان الواحد استعمل فيه وهو مساوق للوجود غني عن التعريف وكذلك العد غني عنه
فصل في الفرق بين المقادير والجسمية وذلك من ستة اوجه اربعة منها مبني على نفي الجزء الذي لا يتجزى فالاول ان الجسم الواحد يتوارد عليه المقادير
المختلفة والجسمية المخصوصة باقية بحالها كالشمعة المشكلة باشكال مختلفة يتوارد عليها الابعاد الطولية والعرضية والعمقية مع ثبات ذاتها في حد جسميتها

فيدل على

٤

فيدل على كون تلك المقادير زائدة على الجسمية فان قيل الجسم الكروي اذا تكعب لم يتغير مقداره اذ هو مساو لما كان اولا في الحجم فنقول
انك ستعلم ان الماء قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة وان امثال هذه الاشكال المختلفة لا مساواة لها بالحقيقة الا بالقوة والذي بالقوة ليس
بموجود بعد الوجه الثالث ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير وهذا المسلك لا يحتاج الى تعاقب المقادير على الجسم الواحد واعترض
صاحب حكمة الاشراق بانه كما ان الاجسام مشتركة في الجسمية ومختلفة في المقادير فهي كذلك مشتركة في كونها متقدرة فان كان اشتراكها في الجسمية
واختلافها في المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على جسميتها لزم ان يكون اختلافها في المقادير المخصوصة بعد اشتراكها
في اصل المتقدرية يوجب ان يكون المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على متقدريتها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص عرضا اخر وذلك
محال والا لزم التسلسل كما يظهر بادنى تامل فكما لم يلزم بل بطل ان يكون اصل المقدار موجودا مغايرا للمقدار المخصوص الا في الذهن
بحسب التعيين والابهام فكذلك جاز ان يكون الاجسام مشتركة في الجسمية ومتمايزة بمقاديرها المخصوصة وان لم يكن المقدار موجودا
مغايرا للجسمية اقول هذا البحث قوي جدا وستعلم وجه الكلام الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له
وبعضها متقدرا معدودا بالاخر فالمقدر العاد في الكل الا مر كالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والمعدودية بنفس الجسمية
التي يستحيل ان يخالف فيها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه ايضا الوجه الرابع ان الجسم الواحد يتخلخل فيزداد حجمه
من غير انضمام شيء اليه ولا وقوع خلاء فيه لاستحالته ويبرد فيصغر حجمه من غير انفصال شيء منه او زوال خلاء كان وذلك الجسم
محفوظ الهوية في الحالين فهو مغاير للمقادير وهذه الحجة ايضا مبنية على نفي الجزء الذي لا يتجزى لابتناء التخلخل والتكاثف على نفيه الوجه
الخامس ان وجود السطح من توابع المادة على ما سنقيم البرهان عليه وتابع المادة ليس نفس الجسمية لانها مقومة اياها متقدمة
عليها بالعلية فاذن السطح مغاير للجسمية واذا ثبت عرضية السطح ثبت عرضية الخط لكونه من عوارض السطح على وجه اولى الوجه السادس
ان الخط والسطح غير داخلين في معنى الجسم لان من عقل او فرض جسما غير متناه فقد عقل وفرض جسما لا سطح له لكونه محالا فلما صح انفكاكهما
عن الجسم لذاته وان لم ينفكا عنه بسبب غير الجسمية فثبت مغايرتهما اياه سيما الخط لصحة انفكاكه عن الجسم وعن
البسيط في الوجود كما في الكرة الساكنة واما الكرات المتحركة دائما التي تعينت فيها مناطق ومحاور فالجسمية فيها
متقدمة على حركاتها المتقدمة على تعيين الدوائر والخطوط فيستحيل ان يتقوم الجسمية بها والا لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال
وللقائل ان يقول ما ذكرتموه منقوض بالهيولى والصورة فانهما داخلتان في قوام الجسم وقد لا يعلمهما من علم الجسم والذهول عنهما
عند العلم بالجسم لا ينافي كونهما مقومين له فكذلك ههنا والجواب ان من علم الجسم جوهرا مركبا من الجواهر الفردة فلم يعلم حقيقة الجسم
ومن علمه جوهرا متصلا بلا مادة فعلم حقيقته وان كان علما ناقصا ومن علمه مادة بلا صورة فما علمه حقيقة ثم من جعل المقادير
مقومة للجسم جعلها من باب الصورة لا من باب المادة وايضا انما صح ان يكون الهيولى مجهولة عند ما يكون الصورة معلومة

للتركيب

لاجرم وجب تغايرهما فلذلك اذا اعلمنا الجسمية وشكلنا في وجه السطح كان وجهه مغاير الوجه الصورة
الله علينا من بحر فضله في عرضية المقادير التعليمية للجسم الطبيعي هو انا نمهد اولا ان كلما هو داخل مع شيء آخر في حقيقة معنى جنسي فلا بد ان
يكون مبادي احدهما ومقوماته ومكملاته بعينها مبادي ومقومات ومكملات للآخر ايضا وكذا اقسام احدهما بعينها اقسام الآخر
فاذن لو كانت الجسمية عين المقدار لكان محصل احدهما محصل الآخر ولا شبهة في ان الجسمية بالمعنى الذي هو جنس يفتقر الى المقومات
فصلية ومع انضمام الفصول الاولية قد يحصل لها انواع اضافية هي ايضا اذا اخذت من حيث هي بلا شرط تكون معان
غير تامة مفتقرة الى فصول اخرى بعد تلك الفصول وهكذا الى ان ينتهي الى الانواع المحصلة لا يتصور تحصيل بعدها والجسمية بالمعنى الذي
هو مادة تفتقر الى الصورة كمالية كالعنصرية وبعد انضمامها تفتقر الى اخرى كالمعدنية واخرى كالحساسة واخرى كالناطقة ثم
هذه المبادي والمقومات التي في الجسم والتفصيل كلها في الاحوال والكمالات التي كان الافتقار اليها في تحصيل الموجود بما هو موجود
او في الجوهر بما هو جوهر او في الجوهر بما هو جوهر منفعل او في الجوهر المنفعل بالكيفية المزاجية بما هو ذو مزاج او في النامي
من حيث نموه او في الحيوان من جهة حيوانيته واما المقدار المطلق الجسمي فاذا احتاج الى مقوم فصلي كيف ان يحتاج اليه من جهة
كميته ومقداريته فلا جرم يتعين اولا بكونه جسما تعليميا وسطحا وخطا فانها هي العوارض الاولية للمنقسم من حيث هو منقسم
انه هي الانقسام في جهة فيتحصل خطا او في جهتين فيتحصل سطحا او في جهات فيتحصل جسما وكذلك كل منها اذا تحصل تحصل
آخر يجب ان يكون تحصله من باب المقادير والكمالات التي تلحق المقادير بما هي مقادير متصلة كانت او منفصلة كالطول والقصر والعادية
والمعدودية والتشارك والتباين والمنطقية والاصمية وغير ذلك واللازم باطل فكذا الملزوم وبهذا العلم وجه
اندفاع الاشكال الوارد على الوجه الثاني والثالث جميعا

في تقسيم الكم الى المتصل والمنفصل وتقسيم المتصل الى انواعه وان المنفصل هو العدد لا غير وفي بطلان القول بان القول كم منفصل والثقل والخفة كم متصل

فنقول
يطلق لفظ المتصل لمعنيين حال المقدار في نفسه وحاله بالاضافة الى مقدار آخر فالاول فصل الكم وله تعريفان
احدهما كون الكم بحيث يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على الحدود المشتركة والحد المشترك ما يكون بداية لجزء ونهاية
لآخر وثانيهما كونه قابلا للانقسامات الغير المتناهية بالقوة والمنفصل يقابله في كلا المعنيين والثاني وهو المعنى الاضافي و
هو ايضا على وجهين احدهما كون مقدارين نهايتهما واحدة كخطي الزاوية وقسمي الجسم الابلق وثانيهما كون مقدارين
نهاية احدهما ملازمة لنهاية الآخر في الحركة والمنفصل ايضا يقابله فيهما جميعا اذا تقرر هذا فنقول الكم المطلق
ينقسم الى المتصل بالمعنى الحقيقي ومنفصل يقابله والمتصل اما ان يكون ثابت الذات قارة الاجزاء او لا يكون و
الاول هو المقدار المنقسم الى ما له امتداد واحد وهو الخط او ما له امتدادان متقاطعان على القيام وهو السطح

ويقال له

ويقال له البسيط او له امتدادات ثلثة متقاطعة على القوائم وهو الجسم التعليمي وهو تمام المقادير لقبوله القسمة في جهات ثلث
ويقال له الثخين والثخن لانه حشو ما بين السطوح والعمق لانه ثخن نازل من فوق والسمك لانه ثخن صاعد من اسفل وقد يرسم
المقادير الثلثة على وجه آخر غير ما صح في هذا التقسيم فيقال الخط ما يرتسم من حركة النقطة والسطح ما يرتسم من حركة
الخط عرضا يأخذ امتداده والجسم ما يرتسم من حركة السطح ارتفاعا او انحطاطا وستعلم انه مجرد تمثيل لا تحقيق فيه واما المتصل
الذي لا يكون له قرار الذات فهو الزمان وتحقيق ماهيته واحكامه موكول الى مباحث الحركة لشدة تعلقه بها فظهر
ان اقسام الكم المتصل اربعة الخط والسطح والجسم والزمان ومنهم من ظن ان المكان قسم خامس وهو باطل لانه ...
من السطح مع اضافة الى المحوي عند القائلين بكونه سطحيا وسيأتي تحقيق القول بالمكان واما الكم المنفصل فهو العدد واما كميته
فلكونه لذاته معدودا بواحد فيه او ليس فيه واما انه منفصل فلانه ليس بين اجزائه حد مشترك فانك اذا قسمت الخمسة الى
ثلثة واثنين لم تجد حدا مشتركا بينهما والا فان كان من احدهما بقي الباقي اربعة وان كان من الخارج كانت الجملة ستة و
من المحال ان يوجد كم منفصل غير العدد لان المنفصل قوامه من المتفرقات وقوامها من المفردات التي احاد وكل منها واحد
فالواحد اما ان يوجد من حيث هو واحد او يوجد بانه شيء معين كالانسان او مثلث ذلك الشيء واحد والوحدة نفس
الواحد بما هو واحد لا بما هو ذو خصوصية اذ لا مدخل للخصوصية في كون الشيء واحدا كما علمت في باب الوحدة فلا شك في ان الوحدات
هي التي تتألف منها لذاتها كمية منفصلة وكم منفصل لذاته يكون عدده مبلغ تلك الوحدات دون الجواهر للوحدات
فهي حاملة للعدد بالعرض كما ان كلا منها واحد بالعرض ومن هذا التحقيق ظهر فساد مذهب من ظن ان القول كم منفصل
وجعل الكم المنفصل جنسا لنوعين قار وهو العدد وغير قار وهو القول واستدل عليه بان القول مركب من
المقاطع ويتقدر بها وهي اجزاء له وكل ذي جزء يتقدر بجزئه فهو كم والخطأ في الكبرى فانه ليس كلما يتقدر بجزء
فهو كم بالذات بل يجوز ان يكون له حقيقة اخرى وقد عرض له اما مقدار او عدد وصار له بسببه جزء يعده والمقطع الحرفي
ليس جزئيته الا لانه واحد والقول كثير فله خاصة الكمية لكونه ذا كثرة لا لذاته كما ان للمقطع خاصة الوحدة لكونه ذا وحدة
فاذا لم يلتفت الى العارض والتفت الى ذاته من حيث هي كيفية محسوسة لم يكن القول كمية ولا كما ولا المقطع وحدة
ولا واحدا والالات ... كما بالذات او وصفا بالذات واما الثقل والخفة فزعم في كميتهما امران احدهما قبولهما
للمساواة وعدمها والثاني قبولهما للتجزية وكلاهما باطل اما الاول فلان المساواة في الكم هو ان يفرض للشيء حد ينطبق
على حد شيء آخر وينطبق كليته على كلية الآخر فان انطبق احدهما على الآخر قيل له انه مساو وان لم ينطبق قيل لاحدهما انه
زايد وللآخر انه ناقص وهذا مما يستحيل ثبوته فيهما لان الثقل قوة محركة اما طبيعة من باب الجوهر او ميل الذي

هي العلة القريبة للحركة وهو في باب الكيف ومحال ان يقع شيء تحت مقولتين بالذات بل لابد ان يكون احدهما بالعرض واما الثاني
فلان قبول التجزية بحالها تعرض نصف ذلك هو بسبب ان حركته في الزمان في نصف المسافة التي للاجزاء او في [illegible] فيه
في نصف الزمان الآخر فعروض هذا المعنى بسبب تأثيره للحركة المتعلقة بالمسافة والزمان

في تقسيم آخر للكمية

وهو التقسيم الى ذي وضع وغير ذي وضع الوضع يطلق على معان ثلثة احدها كون الشيء بحيث يشار اليه بالحس انه هاهنا او هناك والاشارة تعلق به
الى تخصيص الشيء من جهات هذا العالم كما في الشفاء وبهذا المعنى للنقطة وضع وليس للوحدة وضع وثانيها المعنى الاخص من هذا وهو كون الكم
بحيث يمكن ان يشار الى [illegible] في جهة وثالثها المعنى الذي يسمى عليه مقولة من التسع وهو حالة الجسم من جهة نسبة اجزائه بعضها الى البعض في جهة
وهذا الوضع لا يقال بالحقيقة الا على الجواهر المادية والمعنى الثاني فصل الكم وكأنه منقول من المعنى الثالث الذي هو المقولة فكأنه لما
كان وضع الجسم الذي هو من باب الجوهر انما هو بسبب حال اجزائه بعضها عند بعض ظن ان ذلك امر يقارنه اذا اعتبر في الجسم الذي
من باب الكم وان لم يكن الجسم الذي من باب الكم ولا السطح ولا الخط تحت له بذاته الجهات والمكان لكن للجسم
التعليمي له اجزاء بالقوة لها اتصال وترتيب ويمكن منها اذا فرض موجودا اشارة انه اين هو من صاحبه
وكذا السطح والخط فهذا المعنى كالمناسب لذلك المعنى فسمي باسمه واذا علمت ذلك فنقول الكم اما ان يكون
ذا وضع او لا يكون والكم ذو الوضع ثلثة الخط والسطح والجسم والباقي غير ذي وضع اما الزمان فلعدم الاقتران
بين اجزائه واما العدد فلعدم اتصال اجزائه مع انها ثابتة وتوهم بعضهم ان الجسم المتحرك لا وضع له و[illegible] الشيخ ابطل
هذا التوهم بانه ان عني بالوضع الذي من مقولة فربما اوهم صحة قوله ليس كذلك فانه فرق بين ان لا يكون للشيء
وضع وبين ان لا يكون له وضع قار كما انه فرق بين ان لا يكون في اين وبين ان لا يكون في اين قار وكما
ان الحركة عند التحقيق لا تخرج الجسم عن ان يكون ذا اين وان اخرجته عن ان يكون ذا اين قار فكذلك حال
الحركة بالقياس الى الوضع الذي يعتبر في مقولة الكم غير ذلك الوضع وهو غير متغير ولا متبدل في الجسم المتحرك
وان تحرك فان الحركة لا تعدم شيئا من شرائط هذا الوضع الذي هو في الكم فان نسبة اجزائه بعضها الى بعض بالقرب
والبعد محفوظة وان كانت الحركة لا تحفظ نسبة الاجزاء الى جهات العالم ومن عادتهم ان يذكروا هاهنا معاني
الطول وهي خمسة ومعاني العرض وهي اربعة ومعاني العمق وهي ايضا اربعة لكن اخرنا ذكرها الى مباحث الجسم الطبيعي لانه
وهي انه ان اريد بالطول والعرض والعمق المعنى الذي [illegible] الامتدادات فهي كم بالذات من نوع الخط [illegible]
اليه وان اريد سائر المعاني فهي ملابسات ماخوذة مع اضافات لا تخرج مفهوماتها عن امور طبيعية فذكرها في مباحث الجسم الطبيعي
اولى فليس بكم بالذات وانما هو متكمم بالعرض وهو على وجوه اربعة احدها موجود في الكم [illegible] الامور

[illegible] الى عدد ما وثانيها ان يكون الكم موجودا فيه وذلك اما متصل او منفصل فالمنفصل يوجد في المفارقات والماديات والمتصل
فيوجد في الماديات وهو ظ وفي المفارقات عند من ذهب الى ان في الوجود عالما مقداريا غير هذا العالم المادي وقد يكون
المتصل بالذات متصلا ومنفصلا بالعرض كالزمان مثلا متصل بالذات وبالعرض من جهة [illegible] ومنفصل بالعرض كانقسامه
الى الساعات والايام اذ لا امتناع في كون الشيء تحت مقولة ثم يعرض له شيء من تلك المقولة واما المتصل الغير القار بالعرض
فهو كالحركة ولذلك يوصف باوصاف المقادير من الطول والقصر [illegible] والمساواة من جهة الزمان وقد توصف [illegible]
من جهة المسافة ايضا وثالثها ما يكون كميته بسبب حلوله في المحل الذي حصل له الكم كما يقال للسواد انه طويل عريض عميق بسبب حلوله
في محل الكم ورابعها ان يكون قوى مؤثرة في اشياء ويقال عليها الكم بالذات فيقال لتلك القوى انها متناهية او غير متناهية
لا لان نفس القوة كذلك بل باعتبار اختلاف ظهور الفعل عنها شدة او عدة او مدة والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين
احدهما ان الزيادة في الشدة يوجب النقصان في المدة والثاني ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب الشدة ربما لا يتفاوت فيه بحسب المدة
واذ وقع الفراغ عن تعريف الكم واقسامه الاولية فلنشرع في ذكر احكامه واحكام اقسامه

في ان الكم لا ضد له اما المنفصل

فوجوه ثلثة احدها ان كل عدد يتقوم بالاقل منه ويتقوم به الاكثر منه والضدان لا يقوم احدهما الآخر ولا يتقوم به وثانيها انه لا يوجد بين
عددين غاية الخلاف لكونهما غير واقف الى حد لا يقبل الزيادة والاثنان وان كان في غاية الخلاف بالقياس الى الالف مثلا
لا يكون ضده لان التضاد من الجانبين لكن الالف ليس ضدا له لانه ليس في غاية البعد وثالثها ان اتحاد الموضوع القريب والتعاقب
عليه شرط المتضادين وليس العدد كذلك فان الثلثة مثلا عبارة عن جميع وحدات يتقوم صورتها باجتماع وحدة ووحدة ووحدة وتحقيق
عروض الاثنينية لموضوعها القريب بعينه لا يمكن لفساد الموضوع الاثنينية غير موضوع الثلثية واما المتصل فليس المقادير الثلثة
الاجسام والسطوح والخطوط بعضها مضادا للآخر لثلثة براهين ايضا الاول ان كلا منها اما قابل للآخر او مقبول له والمقبول لا بد و
ان يتقوم بالقابل فكيف يكون ضده والثاني انه لا يوجد مقدار في غاية البعد عن الآخر والثالث ان ليس موضوعها القريب
ليس متحدا

سؤال الزوجية كمية مضادة للفردية **ج** انها ليست في باب الكم لعدم قبولها المساواة واللامساواة
لذاتها بل هي في باب الكيف ولان الفردية ليست وجودية لانها عدم الزوجية فالتقابل بينهما بالعدم والملكة دون
التضاد ولان موضوعهما ليس واحدا **س** الاستقامة والانحناء كميتان متضادتان **ج** انهما في باب الكيف وايضا انهما فصلان
لا يمكن تبدل احدهما بالآخر الا بتبدل المحل فان المستقيم لا يصير منحنيا الا بانعدام السطح الذي فيه فلا يمكن تعاقبهما على محل وهو شرط التضاد
س المتصل ضد المنفصل مع انهما كميتان **ج** انهما فصلان لنوعي الكم والفصل لا يندرج تحت جنسه بحسب الماهية وان اندرج تحته بالحمل
[illegible] الكم بالذات بل بالعرض على ان [illegible] الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه [illegible]

والفصول البسيطة قد علم خروجها عن المقولات بالذات لانها عبارة عن الوجود اي حصة والوجود ليس بجوهر ولا عرض بالذات

كالفلك بين المساوي ضده المتفاوت والعظيم ضد الصغير والكثير ضد القليل وكلها كميات جح هذه اضافات لا انها في انفسها وماهياتها
كميات على انه ... هذه الالفاظ لتحديد عروض التضاد لها كما ستعرف في باب المضاف بين المكان الاعلى ضد المكان الاسفل جح موضوعهما القرب
ليس واحدا بالذات وامتنع تعاقبهما على موضوع واحد نعم الحصول في الفوق والحصول في السفل متضادان وهما غير المكان وايضا المكان بالحقيقة
ليس بفوق ولا تحت لانهما اضافيان فالفوق فوق بالقياس الى تحته وكذا العكس والامور الاضافية امتنع عروض التضاد لها

في ان الكم لا يقبل الاشتداد والتضعف قال الفرق بينهما وبين الازدياد والتنقص لوجهين احدهما ان الزائد على شيء في الكم يمكن ان يشار فيه الى
مثله وزيادة والاشد على الاخر في الكيف لا يمكن فيه ذلك اقول ولاحد ان يجيب عنه بان هذا الفرق بحسب اختلاف الموضوع لهما في حد نفسه فان
الكم في حد نفسه بحيث يمكن ان يشار فيه الى شيء وشيء اخر متباين لجزء الوجه او الوضع والكيف ليس كذلك ثم ان فضيلة شيء على اخر في نوعه او
جنسه يجب ان يكون من جنس بابه فلا جرم كان الافضل في الكم بامر متميز في الاشارة بخلاف الافضل في الكيف لا لان طبيعة الاشتداد
اقتضت ذلك الثاني ان التفاوت بالازيد والانقص غير منحصر والتفاوت بالاشد والاضعف منحصر بين طرفي الضدين فان
بينهما غاية الخلاف اقول وهذا ايضا فرق بحسب معنى خارج عن الازدياد والاشتداد بل هو امر راجع الى ماهية الكم وماهية
الكيف حيث لا ينتهي احدهما في الزيادة وينتهي الاخر فيها مع ان الزيادة معنى واحد فيهما جميعا اللهم الا ان يصطلح بان يسمى احد
الاستكمالين بالزيادة وثانيهما بالاشتداد فيكون مجرد تسمية قال الشيخ في الشفاء لعلك تحقق ان لا تضاد في الكم وكذلك ليس في
طبيعته التضعف والاشتداد والتنقص والازدياد ولست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد من كمية او انقص ولكن اعني ان كمية لا يكون
اشد وازيد في انها كمية من اخرى ... ولا الخط اشد خطية ... اشد في انه ذو بعد واحد من اخر وان كان من حيث المعنى الاضافي
ازيد من اخر اعني الطول الاضافي اقول وهكذا حال الكيف عندهم فان سوادا لا يكون اشد في انه سواد من اخر لكن وجه هذا اشد
واكمل من وجه ذاك كما ان وجه الخط الطويل اكمل من الخط القصير فالتفاوت في مثل هذه الامور يرجع الى اختلاف حال الوجودات
دون الماهيات عندنا والوجود بذاته اشد واضعف واتم وانقص كما علمت وعلى التسليم لا يرد به الوصفين اعني نفي التضاد ونفي الاشتداد
والتنقص ليسا من خواص الكم فان الجوهر لا ضد له وكذا العقل ... الكيف لا ضد له وان الخواص المساوية للكم هي الثلثة المذكورة
اولا وخاصة رابعة وهي قبول النهاية واللانهاية فلنتكلم فيه

في اثبات تناهي الابعاد

وعليه براهين كثيرة نذكر منها
ثلثة الاول وهو المعول عليه انه لو وجد ابعاد غير متناهية لامتنع وجود حركة مستديرة لانا اذا فرضنا خطا غير متناه وكرة خرج من مركزها
خطا متناهيا موازيا لذلك الخط فاذا تحركت الكرة حتى صار الخط الخارج من مركزها مسامتا للخط الغير المتناهي بعد ان كان موازيا له
فلا بد في الخط الغير المتناهي من نقطة يقع عليها اول المسامتة ولكن ذلك محال لانه لا نقطة في ذلك الخط الا وفوقها نقطة اخرى
والمكن وقوع الخط الخارج من مركز الكرة بحيث يكون مسامتا لكل واحدة من تلك النقط ولم تنته مع النقطة الفوقانية ابدا قبل

امتنع التحاتية لان الممتنع لكل منهما بحيث خارج عن موازاة ذلك الخط وكحصول زاوية حادة بين الخطين او الخط الموازي
وموضع ميله لانها كلما لم يدلها تبين الميل دائما فلا جرم لم يحصل شيء مع نقطة بزاوية الا وكحصل قبلها نقطة اخرى بزاوية
اخرى مع نقطة فوق تلك النقطة وهكذا ولما كانت النقط غير متناهية استحال ان يكون هناك نقطة هي اول النقط التي ...
محال لان هذه الحركة حادثة ولها ابتداء بمعنى الطرف وان لم يكن لحدوثها اول آن حدثت فيه وليس لتلك النقط المتصلة اول لا بمعنى
الطرف ولا بمعنى آخر ومن الكبار المتأخرين من قدح في هذا البرهان بان حدوث زاوية المسامتة ...
من الامور التي لا اول لزمان حدوثها فلا يجب ان يكون لنقطة المسامتة نقطة اولى كما لا يكون للزوايا التي بازائها زاوية اولى اذ
زاوية حدثت بالحركة في آن فزاوية اخرى اقرب منها قد حدثت في آن قبل آن حدوثها فلا زاوية توصف بالاولية المطلقة عند
ميل الخط الضلعين عن الاخر لعدد انطباقهما فكذا النقطة في الخط الغير المتناهي توصف بانها اولى نقطة ... اقول ان الزاوية
ليس لها اول ان يكون حدوثها بالحركة فيمكن لها حد اول متميز ووجه ما منه متعاظم لا يمنع كون الامور التدريجية الحدوث
فيه وان حدوث زاوية المسامتة تدريجيا كان يجب حدوث خط من سيلان نقطة التقاطع الذي بين الخط الغير المتناهي و
الخط المسامت اعني وجه يكون لتلك النقطة نهاية بين الخط الذي حدث في سيلانها بين تلك الخط المفروض اولا ...
من النقط المتصلة ... وان لم يكن لها اول الخط المذكور اول نقطة من الاخر يعني اول الاوقات التي حدثت فيه الزاوية وما بازائها
من النقط البرهان الثاني لو كانت الابعاد غير متناهية لجاز ان نخرج امتدادان من مبدا واحد كساقي مثلث لا يزال البعد
يتزايد الى غير النهاية فيكون مقدار الانفراج بين الخطين على نسبة مقدار الامتدادين الغير المتناهيين فيكون غير متناه
ايضا مع كونه محصورا بين حاصرين هف وهذا هو المسمى بالبرهان السلمي وقد شرحناه وما يرد عليه وما يمكن الذب عنه في شرح
الهداية البرهان الثالث نفرض بعدا اب غير متناه امام الطرفين او من طرف واحد وعلى التقديرين نفرض فيه حد ج ونأخذ
وحدا اخر وهو د فيكون خط جب الغير المتناهي من طرف ب ازيد من خط دب الغير المتناهي من طرف ب بمقدار
ج د فاذا فرضنا انطباق نقطة د على نقطة ج فلا يخلو اما ان يمتدا معا الى غير النهاية فيكون الزائد مثل الناقص
وهو ممتنع او ينقص دب عنه فيكون متناهيا من طرف ب منقطعا وجب ازيد من دب بمقدار ج د المتناهي
فيكون المجموع اعني جب متناهيا في جهة ب وهو المط قال الامام الرازي وعلى هذا البرهان شك يعسر حله وهو
تطبيق نهاية الناقص على نهاية الزائد انما يمكن على احد وجوه ثلثة الاول ان يتحرك الناقص بكليته الى جهة
نهايته حتى ينطبق نهايته على نهاية او يتحرك الزائد بكليته عن جهة نهايته حتى ينطبق النهايتان وثانيها ان
يزداد الناقص او ينقص الزائد حتى ينطبقا في الطرف وثالثها ان يكونا بحالهما ولكنه يوضع نهاية

الزائد على نهاية الناقص وح يظهر في الزائد فضلة لا ينطبق بها على الناقص بل يبقى متجافية عنه ثم لا يزيد تلك الفضلة من جانب المبدأ حتى يظهر
من الطرف الآخر ثم قال فادعاء التطبيق على الوجه الاول مصادرة على المطلوب لان الحركة غير ممكن فيما لا يتناهى مطلقا عنه وبالوجه الثاني
لا يلزم منه محال اذ يمكن فيهما بعد النمو والذبول ان صار مساويا للآخر وبالوجه الثالث لا يلزم لانا نقول يبقى تلك الفضلة ابدا مع لا تناهي الخطين ولا تنتهي
الى حيث تزول فاذا هما ممتدان الى غير النهاية ولا بد من حصول الناقص مساويا للزائد لان تلك الفضلة موجودة ابدا اقول ادعاء التطبيق
على كل واحد من الانحاء الثلثة جائز مفيد للمطلوب اما على الوجه الاول فحركة الكل الى الزائد وان سلم انه غير ممكن لكن حركة الجزء اي
الناقص ممكن فانه يتصور فلم يكن مكانا لا يشغل غيره واما على الوجه الثاني فلان التطبيق وان حصل بعد ازدياد الناقص او
انتقاص الزائد لكنه يفيد ما هو المط لان تلك الزيادة او ذلك النقصان بقدر خط جد فالخط الزائد اذا صار بعد
نقصانه بمقدار متناه عنه مساويا للمتناهي كان متناهيا لا محالة واما على الثالث فتلك الفضلة المتجافية قدر متناه
لانه بالعقيضة بمقدار جد فاذا حصل التطبيق فيما سواها مع المتناهي فعلم تناهي البعد المشتمل على تلك الفضلة وعلى ما سواها
ومنها براهين كثيرة تركنا ذكرها مخافة الاطناب والاسهاب لان المطلوب حاصل بدونها فلنذكرها
على صورة السؤال والجواب قال الانسان كما يشهد فطرته بامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين في زمان واحد كذلك يشهد
بامتناع انتهاء هذه الابعاد الى مقطع لا يتجاوزه فالحكم بامتناعه التهذيب يوجب الشك في الاوليات ح ليس ذلك من بديهة الوهم
ولا نم لزوم الجزم به كالجزم في الاوليات مثل الواحد نصف الاثنين بل لا نم ان الوهم جازم بوجود البعد الغير المتناهي غاية
الامر انه يصعب عليه تصور بعد لا يكون بعده بعد اخر قال انا لو وقفنا على طرف العالم فهل يمكن لنا مد اليد الى
خارج العالم او لا يمكن فعلى الاول يلزم الخلف لوجود البعد خارج جميع الابعاد وكذا على الثاني لوجود جسم يمنع عن ذلك ح
لا يمكنه ذلك لا لوجود مانع مقداري عنه بل لفقد الشرط بل الشروط فان الجسم الذي هناك ليس في طبعه حركة مكانية بل حاله اما كـ
شبيه باحوالنا في عالم المثال قال ان العالم لو كان متناهيا فلو قدرنا الزيد مما هو عليه الآن بذراع كان حيزه اوسع
من هذا الحيز ولو قدرنا الزيد بذراعين لكان اوسع من ذلك الاوسع وهكذا ففي خارج العالم احياز وجودية هي مقادير
او ذوات مقادير ح هذا مجرد امر وهمي لا حاصل له في الوجود فلا عبرة به قال الجسمية حقيقة نوعية كلية غير مقتضية لانحصار
نوعها في شخصها كما دل عليه الحس والبرهان جميعا وجزئيات كل كلي غير متناهية عند العقل بحسب القوة وليس بعضها اولى
بالامكان من بعض لان الامكان اذا كان من لوازم الماهية كان مشتركا بين افرادها جميعا فاذن في الوجود امكان اجسام
غير متناهية فهي موجودة لان الواجب عام الفيض والاستحقاق ثابت فيجب الايجاد الا لمانع والموانع قد يكون من خارج الماهية لعدم
انحصار المانع فيما هو من لوازم ماهية الشيء فالجسمية وان لم يمنع الكثرة فالوجه الصوري الذي للفلك يمنع من ان يكون نوعه الا

في شخص واحد قال هذا اشكال في جزء وجزئي اجزاء الفلك حيث طبيعة طبيعة الكل فكانت الكثرة والكلية امرا حاصلا للطبيعة بالقياس الى اجزائه
فيجب عدم التناهي في اعدادها بان يشارك تلك الاجزاء ح لم جزء الفلك ليس بفلك اذ الفلك بما هو فلك لا جزء له مقدارا يا الا ح
حيوان يتقوم مادته بصورة نفسانية لا جزء لها بحسب المقدار وطبيعة الفلك ونفسه شيء واحد في الوجود متغاير بالاعتبار انما الاجزاء
المقدارية للجسمية الفلك بالمعنى الذي هو مادة لا بالمعنى الذي هو جنس قال الزمان لا بداية له ولا نهاية له فلا يكون للكون بداية ونهاية
ففي الوجود مادة غير متناهية ح لا تناهي الكون غير مستلزم للا تناهي المادة لان الجسم الواحد قد يتشكل باشكال مختلفة في احوال
مختلفة قال المقدار كالعدد في قبوله اللاتناهي والعظم كالصغر في قبوله اللاتناهي ح هذا مجرد قياس بلا جامع فلا يفيد الا وهما
ضعيف الظن فكيف باليقين قال كما ان الجسم لا ينتهي في الصغر الى ما لا يوجد اصغر منه ولئن كانت الانقسامات كلها لا تخرج الى الفعل
لا ينتهي في العظم الى ما لا اعظم منه ولئن امتنع وجود عظم غير متناه ح ذكر الشيخ ان هذا يصح من وجه ولا يصح من وجه اما الصحة فلك ان تقسم ذراعا
الى نصفين ثم تنصف النصف وتضم نصفه الى النصف الاخر ثم تضم نصف الربع الى ذلك المجموع وهكذا فلا يزال ينقص من هذا الناقص و
تزيد في ذلك الزائد الى غير النهاية ومع ذلك لم يبلغ الزيادات بالجسم المزيد عليه من حد نصف الذراع الى حد كله واما عدم الصحة
فان وصول الجسم في العظم والنمو مستحيل وليس ذلك كالصغر لعدم الحاجة هاهنا الى شيء خارج عن المقسوم كما هناك فان التزيد اما بمادة
تضم او بالتخلخل وعلى التقديرين يوجب مواد جسمية غير متناهية او حيزا غير متناه وكلاهما محال قال الحركة القطعية موجودة (بغير نهاية صح)
عند الحكماء وحركة الفلك غير متناهية عندهم وكل جزء من اجزاء الحركة وهي متباينة الوجود يوجد مع جسم ويتألف من وجود
اجسام بلا نهاية ح هذا غير مستحيل عندهم انما المح وجود اجسام غير متناهية في زمان واحد لا في ازمنة غير متناهية قال ذلك
منقوض بالنفوس المفارقة من الابدان من زمان الطوفان الى الماضي فانها افراد المفارقة من هذا الزمان الى الماضي مع كونها
غير متناهية ح قالت الحكماء الكثرة اما اجتماع وترتيب في الطبع او في الوضع فدخول اللانهاية فيها ممتنع واما اذا لم يجتمع
كالحركات والازمنة او اجتمعت ولا ترتيب لا في الطبع كالعلل والمعلولات ولا في الوضع كالمقادير فاحتمال الزيادة
والنقصان فيها لا يوجب التناهي وقد اشكل على كثير من اهل النظر اذ لم يشترطوا في احتمالها للتناهي امكان المطابقة
فصار ذلك شبهة عظيمة وقعوا بسببها في ضلالات كثيرة فمنهم من جحد بقاء النفوس بعد بوار الابدان اذ لو بقيت لكان
عددها كعدد الابدان غير متناهية اذ لا اولوية للبعض بالبقاء ولبطلان التناسخ ومنهم من ذهب الى حقية التناسخ ليكون
اعداد النفوس متناهية وهي متكررة الرجوع الى الابدان ومنهم من ذهب الى وجوب تناهي الحركات والانفعالات وان
اوجب التعطيل في صنع الله وجوده حذرا من ارتكاب القول بعدد غير متناه في الاشخاص او في الابعاض بوجه من الوجوه كل ذلك
لاجل اعتقادهم بان كل ما يحتمل الزائد والناقص فهو متناه والذي يكشف عن هذه الشبهة العلم بان كل ما يحتمل الزيادة والنقصان
يكون متناهيا اما من البديهيات او من النظريات والاول باطل والا لم يقع الاختلاف فيه بين العقلاء لكنهم اختلفوا فمنهم

زعم ان اجزاء الجسم غير متناهية بالفعل ومنهم من ركب العالم من اجزاء كرية الشكل لا نهاية لها ومنهم من قال بالخليط الغير المتناهي والمسلمون
اتفقوا على ان معلومات الله ومقدوراته لا نهاية لها ومنهم من زعم ذهب الى ان انواع الاكوان المقدورة لله تعالى غير متناهية والجوهر
الذي لا يتجزى عندهم يمكن حصوله في احياز غير متناهية على البدل ومنهم من اثبت في العدم ذواتا غير متناهية وكذلك نعلم بالبديهة ان
مراتب العدد غير متناهية مع ان الالوف الغير المتناهية اكثر من الاحاد الغير المتناهية بالف مرة والحركات المستقبلة سيما حركات اهل الجنة
غير متناهية مع ان كلا من هذه الامور قابل للزيادة والنقصان واذا ضممنا هذه المعتقدات مع اعتقاد الفلاسفة صار اجماعا منعقدا من
العقلاء على ان الغير المتناهي من الجواز ان يقبل الزيادة والنقصان فكيف يكون العلم بامتناعه بديهيا فاذن هذه القضية لا يمكن الجزم بها
الا بالبرهان وذلك البرهان لا يتقرر الا فيما يحتمل التطبيق وبيانه ان الموجب للتناهي هو انه يجب انتهاء الناقص الى حد لا يبقى منه شيء
ويبقى من الزائد بعده وهذا انما يجب لو تعذر وقوع جزء من الجملة الناقصة في مقابلة جزئين من الزائدة والا لم يجب انتهاء الناقص
الى حد يكون بعده للزائد شيء بازائه منه وذلك فيما يحتمل الانطباق وفيما يمتنع انطباق جزئين جزئين من احد الجملتين على جزء واحد
من الاخرى كاستحالة وقوع جسمين في حيز واحد وكاستحالة وقوع علة ومعلول في مرتبة احدهما فلا جرم اذا شغل جزء من احدهما كما شغل جزء
من الاخرى استحال اشتغاله بعينه بما تجزا من الاخرى وهذا يوجب انتهاء الناقصة الى حد ينقطع ويبقى بعده من الزائدة شيء هو مقدار
الزائدة او عدده واما الامور التي لا انطباق بينها لا بالطبع ولا بالوضع بل بالجعل فقط فكلما يجعل الوهم من احد الجملتين بقوته
الخيالية بازاء الاخرى من الاخرى يكون عددا متناهيا لكن يمكن ان يبقى من الجملتين ما لا يقوى الوهم بل العقل على استحضاره لان
عقولنا ونحن في هذه الدار لا نقدر على افعال وانفعالات غير متناهية فلم يظهر الخلف في البواقي الا بهذا الشرط واما الشرط
الاخر فسنعلم

في تحقيق معنى اللانهاية في الحوادث الماضية او المستقبلة

اما الماضية فاذا قلنا الاشخاص الماضية انها
غير متناهية فمعناه اما ان كل واحد من الاشخاص غير متناه وهو ظاهر البطلان واما ان الجملة حال الاجتماع لها عدد غير متناه فهذا
اما بحسب الوجود او بحسب الوهم وكل منها اما بمعنى العدول او بمعنى السلب فهذه اربعة اقسام اما الاول فهو كقولنا جملة الاشخاص الماضية
امر له عدد غير متناه فباطل لان موضوع القضية امر غير موجود وممتنع الوجود لان جملة اشياء كل منها لا يثبت مع الاخر يستحيل
وجودها كيف والجملة اي جملة لو كانت موجودة فاما في الماضي او في الحال او في الاستقبال او في كل الازمنة وكل هذه الاقسام الاربعة
باطلة ضرورة وكذا القسم الثاني وهو ان جملة الاشخاص الماضية امر له عدد غير متناه في الذهن باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار
عدد لا نهاية له بالفعل فثبت ان موضوع هذه القضية ممتنع الوجود في الاذهان وفي الاعيان فيستحيل ان يحكم عليه بالاحكام الثبوتية
والعدولية الا بان يقال ان المتوهم من جملة الاشخاص الماضية بحيث اي عدد اخذته يجد غيره حاصلا فيه ولا ينتهي الى حد الا وجد غيره مسبوقا
بغيره واما القسم الثالث فهو صحيح اذ الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع فصح الحكم بان ليست الاشخاص متناهية لا عدم ويكفي لصحة هذا الحكم ان
يتصور الاشخاص بوجه ما وكذا القسم الرابع وهو الحكم السلبي بحسب الوهم بان يقال كلما يتوهمه العقل من الاشخاص الماضية فليس مما لا يمكن

الزيادة

الزيادة عليه واما النظر في الحوادث المستقبلة فاما في وجودها واما في تناهيها ولا تناهيها اما النظر في وجودها فلا شك انها
ليست بموجودة بالفعل بل بالقوة بمعنى ان كل واحد ممكن الوجود في وقت لا ان الجميع يمكن وجودها في وقت واما النظر في تناهيها و
عدم تناهيها فاعلم انه يصح ان يقال الاشياء التي في طريق التكون انها ابدا غير متناهية بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا متناهية
بالفعل ويصح ان يقال انها ابدا غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة بمعنى اخر اما انها متناهية بالفعل ابدا فلانها ابدا واصلة الى حد معين
فهي متناهية اليه في ذلك الوقت واما انها متناهية بالقوة ابدا فذلك بالقياس الى النهايات الاخرى التي بالقوة
واما انها غير متناهية لا بالفعل ولا بالقوة فبالقياس الى النهاية الاخيرة التي لا يكون بعدها شيء اخر وبالجملة انها بالقياس الى
النهاية الحاضرة متناهية بالفعل وبالقياس الى ما سيحضر متناهية بالقوة وبالقياس الى النهاية التي لا يكون بعدها شيء اخر غير متناهية
لا بالفعل ولا بالقوة

في بقية احكام اللانهاية وفيه مباحث

البحث الاول ان اللانهاية قد يعنى بها نفس هذا المفهوم وقد
يعنى بها شيء اخر موصوف باللانهاية كما ان العدد قد يعنى به نفس العدد وقد يعنى به ذو العدد ثم ان بعض الاوائل جعل طبيعة اللانهاية
مبدء العالم وهو باطل اما اولا فلانها بمعنى عدمي لا تحصل له واما ثانيا فلان اللانهاية لا يخلو اما ان يكون منقسما او لا يكون
فان كان منقسما وجب ان يكون جزؤه مساويا للكل لانه ليس هناك طبيعة اخرى وراء ذلك المفهوم فيجب ان يكون كل واحد
من اجزائه غير متناه ايضا وهو محال وان لم يكن قابلا للقسمة فهو غير متناه على معنى السلب لا على معنى العدول الذي هو المراد البحث الثاني
ان الموصوف باللانهاية لا بد ان يكون مادة لا صورة لان الموصوف به طبيعة عدمية وذلك لانه لا ينتهي الى البطلان بالقوة
عنه بل القوة محفوظة فيه دائما وهي متعلقة بالمادة لا بالصورة التي هي بالفعل بل من جهة الفعلية فخرج من هذا ان ما لا نهاية له لا يكون
كلا وجملة صورة تامية او ذو صورة تامية واللانهاية طبيعة عدمية ومن هنا تجد بعض الالباء ان هذا العالم طبيعة عدمية
حادثة الوجود لا تمامية له في نفس العالم الا هو صورته التمامية وفعليته التي لا قوة لها البحث الثالث ان الجسم الذي لا نهاية
له يستحيل ان يتحرك لانه اما ان يكون غير متناه من جهاته كلها فذلك ظاهر اذ لم يوجد لحركته مكان ولم يخل عنه مكان او يكون
متناهيا في بعضها فذلك اما لمقتضى طبيعته او بقسر قاسر فالاول محال اذ الطبيعة الواحدة يتساوى فعلها من كل
الجوانب والثاني لا يخلو اما ان افاده القاسر ذلك الحد بان قطعه او جعله محدودا من غير قطع كما يجعل المتناهي صغيرا بالتكثيف
وكبيرا بالتلطيف والتسخين فعلى التقديرين فان ذلك الجسم ان يكون غير متناه بمقتضى طبيعته ومتناهيا بالقاسر و
سنبين بطلانه ثم على تقدير صحته اذا فرضنا حركة الجسم المحدود من جانب دون جانب الى الجهة الفارغة منه
فلا يخلو اما ان يجيء من الجهة المقابلة اولا فان كان الثاني لم ينتقل اليه بل ازداد حجما من هذا الجانب وان انخلع
فالجهة الغير المتناهية متناهية ثم هذه الحركة ليست طبيعية لان مطلوب الطبيعة محدود ومعين بالضرورة والمحدود

لا ينفك اليه ما لا حد له واذا لم يكن الحركة طبيعية لم يكن قسرية اذ القسر على خلاف الطبع فحيث لا طبع لا قسر البحث الرابع في الحكم المترتب على ان
الجسم الغير المتناهي لا وجود له فضلا عن ان يكون متحركا او ساكنا وذلك لان العلة القريبة لاحوال الجسم من مقداره وشكله ووضعه
وساير احواله هي طبيعته السارية فيه وهي قوة جسمانية وكل قوة جسمانية فهي متناهية التاثير والتاثر فلو كان مقدار الجسم غير متناه
يلزم صدور فعل غير متناه من القوة الجسمانية وهو محال البحث الخامس ان الجسم لو فرض كونه غير متناه لكان فعله وانفعاله واقعا في
زمان وذلك لانه لو فعل فعلا زمانيا او انفعل اما ان يكون متناهيا او غير متناه فعلى الاول فمن شان جزئه ان ينفعل من جزء من القابل
فاذا انفعل جزء من غير المتناهي في المتناهي او في جزء منه كانت نسبة ذلك الزمان الى الزمان الذي ينفعل فيه غير المتناهي كنسبة قوة
غير المتناهي الى قوة المتناهي اذ الاجسام كلما كانت اعظم كانت قوتها اقوى وزمان فعلها اقصر فيجب من ذلك ان يكون فعل غير المتناهي لا في زمان
وقد فرض في زمان وان كان ذلك المنفعل غير متناه كانت نسبة انفعال جزء منه الى انفعال الكل كنسبة الزمانين فيجب ان يقع انفعال
كل جزء منه لا في زمان فيكون انفعال الجزء الاصغر اسرع من انفعال الجزء الاكبر الكاين لا في زمان فيكون الخلف فيه اظهر واجلى فاذا عرفت
ذلك من جهة الفعل فكذلك ينبغي ان تعرف مقابله من جهة الانفعال

فصل في ان المقادير هل يمكن تجردها عن المادة وفي احكام

اخرى بين الثلثة اما الاول فقالوا لا شبهة في ان المقادير المتواردة على الجسم مادية كيف فرضنا مقدارا مجردا لكان تجرده اما لمهيته او للوازم
مهيته فعلى الاول والثاني يلزم تجرد الافراد في المقدارية والحكماء جعلوا مراتب الاشد والاضعف في الكيف انواعا متخالفة مشتركة في الجنس
وقد مر ان الاختلاف بالازيد والانقص والاعظم والاصغر هو بعينه مثل الاختلاف بالاشد والاضعف في انهما بمجرد الكمال
والنقص فاذا لم يكن المقدار طبيعة نوعية بل جنسية لا يلزم اتفاق افراده في مقتضى المهية المشتركة لانها لا تحصل لها الا بالفصول
والاقتضاء فرع التحصل وعلى الشق الاخيرة هو ان التجرد لامر عارض فقالوا لا يخلو اما ان يكون امرا حالا في المقدار او المقدار حال
فيه او هما حالان في محل اخر فان كان المقدار حالا فيه فهو اما مفتقر الى الموضوع او مستغن عنه وعلى اي الوجهين كان المقدار غير مستغن
عن الموضوع وان كان المقدار محلا له فذلك المقدار ان كان مفتقرا الى الموضوع لذاته امتنع له عروض ما يغنيه عن الموضوع وان
كان غنيا لذاته امتنع له عروض ما يحوجه اليه لان ما بالذات لا يزول بالغير وان كانا حالين في محل فالفساد اظهر اقول
هذا ايضا موقوف على ان يكون المقدار نوعا محصلا ويكون العارض له عارضا في الوجود والا فلا حاجة الى اختيار الشق الثاني ونقول
ان حلول ما يحل المقدار ليس حلولا خارجيا بل بحسب التحليل في الذهن ولان المهية المقدارية في ظرف التحليل مهية ناقصة لا تقتضي
شيئا من الغناء والحاجة الا بما يتحد معه في الوجود وحكمه عند التحليل كساير الصور النوعية فان الجسم بما هو جسم لا يقتضي في ذاته
ان يكون حيوانا ولا ان يكون غير حيوان بل كل من الاقتضائين يحصل له بصورة اخرى محصلة لجسميته الطبيعية فهكذا حال التعليمية وذلك
لان حلول تلك الصور عنده ما حلول اتحادي بما هو جسم
ولكن نقول فاذن يلزمك تجويز الخلاء في الخارج لان المقدار

١٠

مجرد ما سلم لم يكن على تقدير وجوده ليس مجرد مقدار بل مقدار ذو وضع واقع في جهات العالم والمقدار في ذاته لا وضع له بهذا المعنى
وقد عرفت الفرق بين الوضع الذي هو المقولة والذي يوجد في المقادير ثم اعلم ان كلما يتصوره الانسان ويعني محصور في خياله او في عقله
فيمكن وجوده في الخارج الا المانع والموانع انما هي متحققة في هذا العالم المادي الواقع تحت الجهات القابل للمتضادات وسنقيم البرهان
على وجود الصور المفارقة العقلية فيه فاذا تخيلنا الابعاد للشيء من غير ان نلتفت الى شيء من المادة واحوالها كان ذلك المتخيل
جسما تعليميا ولا يوجد في الخارج الا متناهيا واذا تخيلنا الجسم المتناهي فقد تخيلنا انقطاعه ونهايته وذلك هو السطح
باعتبار كونه منقسما في الجهتين لا باعتبار التناهي لكونه عدميا والعدمي لا يقع تحت مقولة وذلك السطح باعتبار تجرده عن
الاحوال المادية من الالوان والصقالة والخشونة وغيرها هو السطح التعليمي وكذلك الخط التعليمي لكنهما لا يفترقان عن الجسم التعليمي وقد عرفت
فيما مضى الفرق بين ان ينظر الى الشيء لا بشرط ان يكون معه غيره وبين ان ينظر اليه بشرط ان لا يكون معه غيره فالمقدار ذو الابعاد الثلثة
يمكنك ان تتخيله جميعا فاما السطح والخط فلا يمكن تخيلهما الا بالاعتبار الاول دون الثاني وكذا النقطة اذا عرفت هذا فنقول
هذه الثلثة من عوارض الجسم الطبيعي اما بيان عرضية الجسم فمن وجهين احدهما انه يزيد وينقص والجوهر باق على طبيعة نوعه
وثانيهما ان الجسم البسيط اذا انقسم قسمين كان نصفه مساويا للكل في المهية ومخالفا له في المقدار ولو كان المقدار مقوما لهما
كان الاختلاف فيه اختلافا في الطبيعة واما عرضية الثلثة الباقية فهي فرع وجودها فمن الناس من انكر كونها وجودية لكونها عبارة
عن نهاية الشيء ونهاية الشيء نفاده وفناؤه والتحقيق ان لكل من السطح والخط اعتبارات ثلثة فالسطح فيه اعتبار انه نهاية واعتبار انه يقبل فرض
بعدين على التقاطع القائم واعتبار انه يقدر ويمسح والشكل ويكون اعظم من اخر واصغر او مساويا اما انه نهاية فليس هو بهذا
الاعتبار مقدارا ولا تحت مقولة ولكن لكونه نهاية لشيء هو قابل للابعاد الثلثة لزم من هذه الحيثية ان يكون قابلا لفرض بعدين فهو بهذا
الاعتبار تحت مقولة المضاف ولكن كان مضافا لا يكون المقدار اذ سيعلم الفرق بين المضاف الحقيقي والمشهوري واما انه ذو بعدين فليس هو بهذا
الاعتبار مقدارا ولا كاملا في مقداريته انما هو باعتبار ما يخالف به سطحا اخر ولا يمكن ان يخالفه بمعنى الامر العدمي ولا العدمي ولكن من الوجوه
كلها عرض اما كونه نهاية فلما مر انه ليس عدما محضا بل شيئا هو نهاية فهو من حيث هو نهاية امر عارض للجسم الطبيعي المتناهي
لانه يوجد فيه لا لجزء منه ولا يقوم دونه واما كونه عارضا للمقدار التعليمي فبحث تام واما المعنيان الاخيران فنقول لما ثبت
انه من حيث هو مقدار عرض ومعلوم ان نسبة الا كونه بحيث يفرض فيه بعدان ثبت ان نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية
بل نسبة الى ذلك المعنى نسبة الفصل الى الجنس لا نسبة عارض الى معروض فكان المجموع عرضا لان احدهما عرض والاخر ليس بعرض
وعلى هذا القياس حال الخط في كونه نهاية وفي كونه بعدا واحدا وفي كونه مقدارا واما النقطة فليس فيها من هذه الاعتبارات
الا كونها نهاية للخط واذا ثبت وجود الخط والسطح ثبت عرضيتهما لان كلا منهما يزول ويطرأ على الجسم الطبيعي وهو بحاله

المقدارية في الخارج كما في الصور المفارقة

ولكن لا يستدل على وجه اما بانا نجد الاجسام متماسة والتماس لا يكون بتمام ذواتها او ببعضها لزم التداخل فهو يكون بطرفها وما به التماس كما لا يكون موجودا والتماس بالسطح ظاهر والتماس بالخط كما في المتماسات فان اشكل عليك وقوع الملاقاة بالعرض فاعلم ان الملاقاة والملاقي له هو الجسم لا محالة لكن باعتبار طرفه ووجهه ان السطح والخط بالاعتبار الذي هما به طرف عدميان فعلى هذا اصح القول بان تلاقي الجسمين المتلاقيين قد وقع بالذات والجوهر اذ لا فصل بينهما وانه قد وقع بالخط او السطح لما مر

اعلم ان الذي تواتر او نقل من القدماء ان النقطة ترسم بحركتها الخط والخط يرسم بحركته السطح والسطح الجسم فهذا ان كان منقولا من الحكماء فهو امر من رموزهم وتجوزاتهم كما هو عادة الاوائل او يكون من باب التخييل بان تفرض النقطة في الخيال بحركتها خطا بفرض بحركته في جهة اخرى سطحا بفرض بحركته في جهة ثالثة جسما كل ذلك في الخيال واما في الوجود فالجسم متقدم على البسيط المتقدم على طرفه تقدم ذي النهاية على نهايته

في مباحث اخرى متعلقة بالمقادير الاول ان المقدار المعين الذي في هذا العالم هو من توابع المادة لانه لا تقتضيه الصورة الجسمية لذاتها والا لاشتركت الاجسام كلها فيه ولما صار الجسم الواحد يختلف عليه المقادير وليس ايضا بسبب الفاعل بلا شركة المادة لان الفاعل اذا اعطى مقدار الصورة جسمية بعد ما لم يكن فذلك اما بتمدد المادة او بان ينقص من جانب وذلك لا يكون الا بان ينفعل والانفعال من توابع المادة لكن لا مطلقا بل بسبب احوال العرض المادة وتخصيصها لمقدار دون مقدار ولا استعدادا ايضا من باب الامكان فلا ينفك عن طبيعة مخصصة صورية تقتضيها او قسر قاسر وكلا هما راجع الى الصورة لو غير مع مادة قابلة واعلم ان المقدار المعين وان امكن تجريده عن المادة ولو عقلها اما في الخيال او في عالم اخر لكن لا يمكن تجريد الصورة المعينة عن المادة الا بان يصير وجودها وجودا اخر اقوى واتم من هذا الوجود حتى سلبت عنه كثير من لوازم هذا الوجود الثاني ان الاستقامة والانحناء فصلان منوعان من الخط لا يمكن ان يكون خط واحد مسورا بالاستقامة والانحناء وكذلك الاستواء والاستدارة للسطح فصلان له وكذا انواع التقوسات المتفاوتة والتدويرات المتفاوتة في الخطوط والسطوح كلها فصول منوعة تلك الفصول من مقولة الكيف كما سيجيء في باب الكيفيات المختصة بالكميات الثالث انه كما ان النقطة غير منقسمة لانها نهاية الخط ولو كان لها جزء ان كان الاخر هو النهاية فكذلك الخط لا يتجزى في العرض والسطح في العمق بالبيان المذكور فعلم ان النقطة اذا اجتمعت لا يحصل من تراكمها الخط لان الواسطة ان منعت الطرفين عن التداخل فانقسمت والا لم يمنع فتداخلت الجميع والمقدار لا يحصل الا من اجزاء متباينة الوضع غير متداخلة وبهذا البيان لا يحصل السطح من تأليف الخطوط ولا الجسم من اجتماع السطوح الرابع انه يستحيل ان يوجد نسبة عددية او مقدارية جسمية بين شيء من هذه الثلثة بالبيان المذكور الخامس ان رسم الاقليدس النقطة بما لا جزء له هي عرضه تمييزها عن المقادير والاقسام صادق على الوحدة والباري جل مجده فمن اراد الرسم المميز اياها عما سواها فلا بد من قيد اخر فقال النقطة شيء ذو وضع لا ينقسم لا جزء له والباري تعالى ليس ذا وضع ولا اليه اشارة وكذا الوحدة ومنهم من رسمها بانها نهاية للخط او ولا ينقسم

بنقطة

11

بنقطة رأس المخروط ولا بمركز الكرة لان الاول اليست نهاية الا للسهم المخروط لا لجملته او سطحه كما توهمه بعض المتأخرين والثانية نهاية لا انصاف الاقطار المتقاطعة ولو في الوهم واعلم ان كثيرا من احوال العدد قد ذكرنا في مباحث الوحدة والكثرة فبقي علينا في مباحث الكم امر الزاوية وامر المكان واما احوال الزاوية فنذكرها في الابواب الكيفيات المختصة بالكميات واما امر المكان فنذكرها الآن

في المكان وفيه انه شيء قد يكون معلوما من جهة بعض اماراته وخواصه دون بعض فيصير معلوما من تلك الجهة نفيا واثباتا وسؤالا وتعيينا والمفهوم من المكان ما يصح ان ينتقل الجسم عنه او اليه ولا يسكن فيه ولا يكون مشارا اليه بان يقال للجسم هنا او هناك ولا يكون مقدار النصف والربع ولا يكون بحيث يمتنع حصول جسمين في واحد منه فهذه اربع امارات تصالح عليها المتنازعون لئلا يكون النزاع لفظيا فاختلفوا فيه فمنهم من انكر وجوده محتجا بانه لو كان موجودا لكان اما جوهرا او عرضا وكلاهما محال اما الاول فلانه لو كان جوهرا لم يكن مجردا القبوله الوضع فيكون جسما وهو محال لاستلزامه التسلسل لان كل جسم فله مكان فاذا كان المكان جسما كان له مكان اخر ويتسلسل الى لا نهاية ولانه يلزم تداخل الاجسام واما كونه عرضا فلانه اما ان يقوم بالمتمكن فينتقل بانتقاله فلا يكون الانتقال اليه او منه بل معه وايضا لا يكون الجسم فيه بل هو في الجسم او يقوم بغير المتمكن فلم يكن من احوال الجسم المتمكن بل من المتمكن شيئا اخر لان المتمكن من قام به المكان ثم لا يكون الهواء والماء المحوي بحيث محتاجا لهم لو كان المكان لابد منه للحركة فلا يخلو اما ان يكون المكان محتاجا الى الحركة وهو محال لتحقق مع عدم الحركة او الحركة محتاجة اليه وهو ايضا محال لان العلة للشيء احدى العلل الاربع وهو ليس بفاعل للحركة لان فاعلها طبيعة او ارادة او قسر ولا عنصر لان العلة العنصرية لها هي المتحرك ولا صورة وهو ظاهر ولا غاية لان العلة التامة للشيء انما يجب وجودها في الاعيان عند الوصول الى الغاية والمكان يجب وجوده قبل الوصول الى الغاية ولان الكمال اما خاص واما مشترك واياما صورة الشيء والمكان ليس صورة المتحرك ولا مشتركا يكون له ولغيره والمكان عندكم خاص حجة ثالثة انه لو كان للشيء مكان لكانت الاجسام النامية في مكان ولكان مكانها يتحرك معها فكان لمكانها مكان الى غير النهاية ولعل الثالث يستلزم بطلان المقدم حجة رابعة انه ليس الحركة عبارة عن الانتقال والاستبدال للقرب والبعد فلو كان هذا الانتقال يوجب مكانا لاوجب للنقطة مكانا لانها قد يقع لها الانتقال والتلاحق والجواب اما عن الاولى فبان المكان اما جوهر مقداري ليس بجسم مادي فلا يلزم التداخل المستحيل ولا التسلسل واما عرض قائم بغير المتمكن لانه عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للظاهر واما حديث الاشتقاق فقضية غير عقلية فلا يجب ثبوتها في عالم يوجد كما في كثير من الاعراض ثم لا نسلم ان المتمكن مشتق من المكان بحيث التمكن وهو صفة الجسم المتمكن ولو سلم اشتقاقه من المكان فكثيرا ما يشتق الاسم من العرض الحاصل في شيء لاخر كالمعلوم من العلم وهو في العالم وعن الثانية ان الحركة محتاجة الى المكان ولا نسلم كون المحتاج اليه منحصرا في احد الامور المذكورة فان الاشياء

محتاج الى الواحد وهو غير العلل الاربع بل المراد ما يتقدم بالطبع ولكن شرطا غير هذه الاربع وعن الشبهة الثانية انه يستبدل بنحوه مكانا بعد مكان
فلا يلزم ما قالوه وعن الثالثة بالفرق بين ما بالذات وما بالعرض والقائلون بوجوده قوم منهم يدعون البداهة فيه وهو اولى وقوم يستدلون
عليه بوجوه منها ان الانتقال عبارة عن التغير في الاين لانه قد يوجد هذا التغير مع ثبات الجوهر وكمه وكيفه ووضعه وسائر الاعراض
وقد لا يقع هذا الانتقال ويتغير كل من تلك الامور فعلم ان هذا الانتقال هو تغير في الاين اعني في النسبة الى المكان فثبت وجوده ومنها
انا نفرض جسما حاضرا ثم نغيبه ونحضر جسما اخر حيث هو فالبديهة تحكم بان المتعاقبين مورد مشترك وليس ذلك الا المكان لانه هو الذي
كان للاول ثم صار للاخر ومنها ان وجود الفوق والتحت معلوم بالضرورة وذلك يقتضي وجود المكان وفي الكل بحث تام واعلم انه ذكر
بعض العلماء وجها تضبط به المذاهب في امر المكان وهو ان هذا الامر المعلوم ببعض الاثار اما ليس بخارج عن الجسم وداخل فيه فهو اما جزء
فان كان جزءه فهو اما هيولاه او صورته وان لم يكن جزءا ولا شك انه يساويه فهو اما عبارة عن بعده واقطاره واما عبارة
عن سطح من جسم ملاقيه سواء كان حاويا له او محويا له واما عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فهذه خمسة
مذاهب والى كل منها ذاهب واحتج الذاهبون الى الهيولى بان المكان يتعاقب عليه المتمكنات والمادة يتوارد عليها الصور فيكون هي هو والزاعم
بانه صورة بان المكان محدود وحاصر والصورة محدودة حاصرة والقياسان من موجبتين في الشكل الثاني فلا ينتجان وان صح الاول بان
المكان يتعاقب عليه المتمكنات وكلما يتعاقب عليه المتمكنات فهو مادة والثاني بان المكان محدود وحاصر وكل محدود وحاصر فهو صورة لتصير الكبرى
كاذبة والذي يدل على فساد هذين المذهبين امور احدها ان المكان يترك بالحركة والهيولى والصورة لا تتركان وثانيها ان المكان
يطلب بالحركة وهما لا تطلبان بالحركة وثالثها ان المركب ينسب الى الهيولى فيقال باب خشبي ولا ينسب الى المكان في التحقيق
مهية المكان قد علم في الفصل السابق انه [illegible] فنقول في تحقيق مذهب الحكماء لا شبهة في انه مال للمكان بكليته فلم يجز ان يكون غير منقسم
ولا منقسما في جهة من الجهات فيكون سطحا او في الجهات فيكون بعدا واذا كان سطحا لا يجوز ان يكون حالا في المتمكن والا لانتقل
بانتقاله عن مكانه ولا بد ان يكون مماسا للمتمكن حاويا بالمتمكن من جميع الجوانب واذا كان بعدا لم يجز ان يكون عرضا لتوارد المتمكنات عليه
ولا ماديا والا يلزم تداخل الجواهر المادية فالمكان اما السطح المذكور وهو مذهب المعلم الاول واتباعه كالشيخين وغيرهما واما
البعد المجرد المنطبق على مقدار الجسم بكليته وهو مذهب افلاطون والرواقيين والاشراقيين وتابعهم المحقق الطوسي فكانه جوهر متوسط بين
العالمين ومما يؤيد مذهبهم انا نفهم البرازخ وجود عالم مقدار محيط بهذا العالم لا كاحاطة الحاوي بالمحوي بل كاحاطة الطبيعة بالجسم والروح
للبدن ولعله المكان في هذا الغيب وهو مؤيد ايضا بالاثار ان صح والله اعلم [illegible] البعد منهم من زعم ان العلم به ضروري لان الناس كلهم
يحكمون بان الماء فيما بين اطراف الاناء وان نصف الماء في نصف مكان كله وكذا الكل جزء جزء منه باي وجه قسم ويشهد
عليه لهم في ذلك مسلكان احدهما ما يثبت البعد وثانيهما ما يبطل السطح اما المسلك الاول فمن وجهين الاول انا اذا اخلطنا الامور

كان

كان بين الاشتغال [illegible] زوال الاشتباه بوضع شيء بعد شيء منها حتى لا يبقى الا الواحد فيحصل التميز والبعد مرتبة القسم فانا اذا توهمنا خروج
الماء من الاناء وعدم دخول الهواء فيه فيلزم ان يكون البعد الثابت بين اطراف الاناء موجودا وهو المطلوب والثاني ان كون الجسم في
المكان ليس بسطحه فقط بل بحجمه فيكون كالجسم ذا اقطار ثلثة واما المسلك الثاني فوجوه الاول انه يلزم كون الشيء ساكنا ومتحركا في زمان واحد
فان الطير الواقف في الهواء والسمك الواقف في الماء عند ما يجري الهواء والماء عليهما فان الذي فرض مكانا لهما قد تبدل عليهما والثاني
ان المكان يجب ان يكون امرا ثابتا ينتقل منه واليه المتحرك ونهايات المحيط قد يتحرك من موضع الى موضع ولو بالتبع فلا يكون السطح
مكانا والثالث ان المكان يتصف بالفراغ والامتلاء وهو نعت البعد لا نعت السطح والرابع لو كان المكان سطحا لم يكن لاجزاء
الجسم مكان وهو محال لان جزء الجسم [illegible] النار بكليتها تطلب مكان الفوق والارض بكليتها تطلب مكان السفل [illegible]
يكون المطلوب هو النهاية لكونه عدميا ولكونه [illegible] لا يحصل ملاقاة الجسم بكليته بل بنهايته لها فاذن المطلوب هو البعد على الترتيب [illegible]
انه يلزم ان لا يكون للجرم الاقصى مكان وينتقض ايضا بكثير من الاجسام التي لا مكان لها كما [illegible] متوازيين
منطبقا على سطح جسمين كذلك [illegible] او مقعران منطبقان على محدبين فيهما وفي تمام دوره نقل [illegible]
ولا يظهر ان البعد بين الجسمين مكان بتغيره من السابع انه يلزم بقاء المكان بحاله مع نقصان المتمكن بل زيادته مع ذلك النقصان
وبقاء المتمكن بحاله مع زيادة المكان فالاول يظهر في الزق المملوء ماء او هواء اذا نقص منه شيء مما فيه والثاني في الجسم المشعوب
في الشمعة المجتمعة اذا انبسطت والجسم اذا قسمت اقساما متوازية يمكن [illegible] ما بين المكان والمتمكن [illegible] وللقائلين
بالسطح اجوبة عن الوجوه مذكورة في كتب القوم تركنا ذكرها لانها ضعيفة والمقرر المشهور عندهم ان مكان كل ساقط من الكرات الكلية الثلثة
عشر التي كلها العالم الجسماني كما عليه الجمهور هو سطح باطن ما فوقه وظاهر ما تحته الا مكان الاعلى فانه باطن الماء والهواء على الفصل الواقع
بينهما فليس للمتمكن الواحد مكان واحد متصل وليس للمحاط [illegible] مكانه الطبيعي ويمكن الجواب عن هذا بان [illegible] وعمدة ما وقع الاحتجاج
لاصحاب السطح ان المكان لو كان بعدا يلزم اجتماع بعدين متماثلين الماهية من غير امتياز ومن اجتمع المثلان في مادة واحدة فليس بان يكون
احدهما عارضا والاخر غير عارض اولى من ان يكون كلاهما عارضين او واحد منهما عارضا للاخر فالكل يوجب ترجيحا بلا مرجح و
الجواب منع الحكم بها بالماهية النوعية وربما اجيب بان تجويز ان يتبين طرفي الاناء اشخاصا للبعد مع ان الماهية واحدة واشارة
واحدة يوجب تجويز كون الشخص الاخر المشار اليه شخصين بل ليس بان يكون شخصين اولى من ان يكون اشخاصا كثيرة بل
غير متناهية والجواب بعد المنع المذكور ان وحدة الشيء بوحدة اثاره ولوازمه وهاهنا فاذا كانت واحدة
كان واحدا واذا تعددت كان متعددا واثار البعد ولوازمه غير اثار الجسم ولوازمه فان الجسم الذي في البعد المذكور يخرج
منه ويدخل فيه وهو هو بحاله فعلم انهما اثنان فان قلت الامتياز بين البعد الذي بين اطراف الاناء وجسم ما متعذر فان فرض

عدم دخول جسم آخر فيه عند خروج المادة منه مستحيل قلنا الممتزج بان ذلك البعد ان متعين في ذاته ومطابق للجسم لا تعتريه
الالوان ومن المخصوصات فاذا امتاز البعد عن كل منهما امتاز عن الجسم الطبيعي مطلقا حجة اخرى للنافي للبعد المجرد لو ابعاد الا
المفارقة اما متناهية او غير متناهية والثاني باطل بما سبق من البراهين فتعين كونها متناهية وكل متناه فله حد او حدود
فيكون شكلا وذلك الشكل اما لذاته او لغيره فان كان لذاته كان شكل جزئه ما وبالشكل كلا لاشتراك كله وجزئه
في الطبيعة النوعية وقد ثبت وجوب اشتراك المتفقين في الماهية في لوازمها ولو كان كذلك لما كان الشكل حاصلا للكل فاذن
لو كان ذاته تقتضي شكلا لم يكن الشكل حاصلا له هف وان كان بسبب الفاعل من غير مادة لكان المقدار مستقلا لقبول الفصل
والوصل والتحدد وذلك محال فتعين ان يكون بسبب المادة فاذن البعد جسم هف حجة اخرى لهم انه ثابت ان الاجسام متمانعة من
التداخل ومنشأ الممانعة ما يقتضي كونها في الحيز لذاته والذي يقتضي الحصول في جهة وحيز لذاته هو المقدار فقط لا الهيولى
او الصورة او الاعراض اما الهيولى فلانها في حد ذاتها مجردة عن الوضع والحيز كما سبق في موضعه واما الصورة
فلان الجسم الواحد قد يتخلخل فيشغل حيزا كبيرا وقد يتكاثف فيشغل حيزا صغيرا مع بقاء صورته الجسمية كما لها فعلم انها
في حد ذاتها ليست شاغلة للحيز والا لما اختلف الشغل مع اتحادها واما سائر الصور والاعراض فلا تشغل الاحياز شغلا بالذات
بل انما عرض بالذات هو المقدار فعلمنا ان المانع من التداخل هو المقدار فلو كان المكان بعدا لزم التداخل المستحيل او قول الترديد
غير حاصر والمنع في كل منها الا الاعراض وارد لاحتمال ان يكون المانع من التداخل الهيولى مع المقدار او الصورة معه او هو مع المادة
والذي يؤيده انا نتخيل مقدارا اعظم من العالم بمجموع ما فيه من السموات والارضين ونتخيل مقدارا آخر اضعاف المقدار الاول ونتكلم
واخلافيه وهكذا نتخيل فسحة بعد فسحة بحيث لا تمانع فيه ولا تصادم مع بقاء هذه العوالم المقدارية بحالها وكثير من اهل السلوك
يشاهدون في بداية سلوكهم عوالم كثيرة مقدارية لا تزاحم ولا تضايق بينها وما يروى عن قايد نادها دنياه انه راى تمثال
قبره ومنبره روضة من الجنان وراى في عرض الحائط جنة عرضها السموات والارض وراى جبرئيل مرة كانه طبق الافق
وراى اشبه ليلة المعراج وقد سد الافق بوجوه اخبارنا وايضا القائلون بان الرؤية بانطباع الشبح المرئي في الجليدية يرون
التداخل في المقدار لكن لما كان مقدار الشبح مجردا ولو كان مقدار العضو ماديا جاز التداخل بينهما فعلم ان الكلي المانع من حصول
الاجسام بعضها في حيز بعض ليس مجرد المقدار بشرط المادة ولهذا فيه ان معنى كون الشيء ماديا انه مصحوب بالقوة والاستعداد والاستعداديا
هو استعداد الجامع الفعلية الا ان الكم المتصل في قوته قبول التعدد فافهم فاما صار منفصلا انعدمت هويته الاتصالية وفي المنفصل
قوة الاتصال فاذا اتصلت المنفصلات بطلت هوياتها الاتصالية فكذلك شأن الجسم ان يكون مكانا والحصول ذلك الابعاد والاجزاء الحيز
الاول وكما ان كل جسم كما بني معا لاكل جسمان مكانا واحدا الا الاباء وامكان عنها ابى الاباء احدهما عن الاجتماع مع الآخر كالماء بأجزاء

فاذن المقدار مادي فيكون جسما

العضو

كل جسم

١٢

٢ المعين

لم يجتمع اثنان منهما في حيز واحد فعلم ان ذلك من خاصية المادية لا غير ثم من بعض النظر في حال كل جسم طبيعي يدل في جبلته
المكان الطبيعي والى قطعه وذلك حاله من حيث صلاح وللجسم بما هو جسم لا بما هو ذو سطح وليس في طبع الجسم بما هو جسم ان يطلب شيئا
لا بوجه بالحلول ولا بالمداخلة التامة ونفس السطح الذي يحاوي ممتنع الحصول المحوي ولا المماسة ممكن الحصول له بما هو جسم وايضا لا يكون
موجودا بعد طلب الجسم المكان والحركة في الكيف ولو كان فيها طلب كيفية لا يكون بعينها حاصلة الا في المتحرك فيها مادام حركته يكون له
كيفية متصلة الى ان يصل الى تلك الكيفية المطلوبة وكذا الحركة في الكم وفي الوضع وغيرها فالمكان لو كان بعدا والاين
نسبة الجسم اليه فحال الحركة فيه كما ذكرنا فيوجد في الحركة في الاين النسبة التي للمتصل المنطبق على المكان المتصل الممتد بين
ابتداء الحركة وانتهائها الذي هو المطلوب بالحركة واما اذا كان المكان سطحا والاين عبارة عن نسبة الجسم اليه فلا يتصور في تلك الحركة
اتصال للسطح ولا للنسبة اليه اذ لا سطح في كل آن لاستلزامه تتالي السطوح وتركب الزمان والمكان من غير المنقسمات ولا في زمان الحركة
فوجد زماني من السطح فهذا ايضا يرشد كما ان يكون المكان بعدا في الرد على القائلين بالخلاء وهم طائفة والاكثرون
منهم يدعون الخلاء امرا غير موجود لان السلام اوجه يا قال الامام الرازي نحن نعبر عنه بهم بعبارة لا توهم كونه امرا وجوديا
زمانا محدودا وجوديا لا يتلقى فينا ولا يكون بينهما ما يلا فيهما قالوا اما الذي يوهم كون الخلاء وجوديا ولهذين البعد الجسماني العادل
فذلك وهم كاذب كما في توهمهم ان خارج العالم خلاء او ملاء وهو باطل ومنهم من سلم ان الخلاء امر وجودي والذي يدل على القول
الجسماني اذا وصل الحكم لا يلي فيهما جسم فقد يكون ما بينهما قدر ذراع وقد يكون ما بينهما اكثر من ذراع او اقل والقابل للمساواة
والمفاوتة لا يكون الا كما موجودا او هو ما قصد فيكون جوهرا مقدارا بالضرورة وهو الخلاف الا انهم المتوهم خارج
العالم فانها امور كاذبة ممتنعة الوجود واما الذي دل على بطلان مذهب الفريق الثاني ان الاول انه الخلاء مما يكمل
مسح وتقدير كما مر ومن خواص الكم فهو اما كم او متكمم والكم اما متصل او منفصل وكون الخلاء كما منفصلا باطل لان حصوله
من وحدات غير متجزية فيعلق فيستحيل ان يطابقه الجسم عليه لما يتفاهم لا الاحد ولان الكم المنفصل عدد والعدد غير ذي وضع
ومكان الجسم ذو وضع فالخلاء اذا كان كما فهو متصل وان كان كما متصلا فهو اما ذو وضع بالذات او ذو وضع بالعرض
فان كان الاول فهو جسم والمفروض خلاء ولو كان الثاني يكون مقارنا بالجوهر ذي وضع فلم يكن خلاء هف وهذا التقرير
اولى مما قيل فاذا كان كما متصلا بالذات فلا شك انه كم ذو وضع بالذات فان الخلاء مقدار ومتى كان كذلك
ان يوجد الا في المادة فيكون جسما هف وذلك لانه قد مر ان مجرد كون الشيء مقدارا غير مستلزم لكونه ذا وضع و
اما اذا كان كما بالعرض لما عرفت فلم يمكن بحيث اذ اوض مجردا عن الاجسام والمقادير يكون قابلا للابعاد والمفروض
خلاء هف وهذا اولى مما قيل ان الخلاء اما ان يكون الخلاء حالا في المقدار او المقدار حالا فيه او هما حالين في

ثالثا فيه الاول يكون حالا فى المادة لان المقدار حال فيها او الحال فى الحال فى شيء حال فى ذلك الشيء فيكون الخلاء ملاء وكذا فى الثاني لان محل المقدار
مادة وفى الثالث يكون الخلاء جسما اذ لا معنى للجسم الا الذى فيه قابلية الابعاد فثبت ان الذى فرض خلاء فهو جسم فالقول به باطل بحجج الستوى
ان الجسم لو حصل فى الخلاء لكان لا يخلو اما ان يكون متحركا او ساكنا والتالى بمحاله لمقدم مثله بيان الملازمة ان الخلاء لا يخلو اما ان يكون متشابه الاجزاء
او مختلفها والثانى محال لان ما به يخالف جزء جزءا اما ان يكون لازما لذلك الجزء او لا فان كان لازما فالنفس ماهية الجزء او لامر زائد عليه
الاول باطل لان الخلاء عبارة عن الابعاد المفارقة فلا اختلاف بين اجزائه فى هذا المفهوم كيف واجزاء المتصل الواحد متشابهة
فى الماهية والثانى ايضا باطل لان لوازم الماهية مشترك بين افرادها ولئن كان وجه التخالف عارضا فليفرض زواله لكونه ممكن الزوال
حتى يحصل التساوى بين الاجزاء المفروضة للخلاء واذا كان كذلك استحال ان يكون موضع مطلوبا بالطبع للجسم والاخر مهروبا عنه بالطبع
واذا كان كذلك لم يكن للجسم مكان طبيعى فح لا يكون له سكون طبيعى ولا حركة طبيعية وبهذا يثبت ان لا يكون له حركة ولا سكون قسريان لان القسر
فرع الطبع ولا ان يكون له حركة ارادية او سكون ارادى لاستحالة ان يخص احد المثلين بحكم دون الاخر واول فى هذه الحجة لا يفيد ازيد من ان لا يكون
مجرد البعد مطلوبا اذ ابطال الحركة يجوز ان يكون مطلوب المتحرك مكانا مع ترتيب خاص وايضا لا يلزم اذا كان شئ واحد الامكنة متشابهة
ان يمتنع سكونه فى واحد منها فان امثال هذه المواضع ايها اتفق للجسم الحصول فيه وقع الطبع فيه كما فى اجزاء العنصر الكلى كالماء والهواء
ولولا ذلك لما كان سكون ولا حركة بالطبع لتشابه اجزاء العنصر الواحد فى حيزه بحجة الحى وهى المعول عليها ان الجسم اذا تحرك فى مسافة فكلما كانت
مسافة ارق كانت الحركة فيها اسرع وبالعكس ايضا لان الرقيق شديد الانفعال والغليظ شديد المقاومة للدافع فاذا فرضنا حركة فى
خلاء فلا بد ان يكون فى زمان لانها قطع مسافة منقسمة الى اجزاء بعضها مقطوع قبل بعض بالزمان ولنفرض حركة اخرى لذلك الجسم فى ملاء على
تلك المسافة وزمانه اطول من زمان عديم المعاوق على نسبة معينة وليكن زمان الاولى عشر زمان الثانية ثم لنفرض حركة ثالثة له
فى ملاء ارق من ذلك الملاء بنسبة الزمانين فاذا كانت رقة عشرة اضعاف رقة الملاء الاول كان زمان الحركة فيه عشر زمان الحركة الثانية
لما مر ان من زيادة اللطافة توجب نقصان الزمان على نسبتها فح يكون زمان الحركة الثالثة الذى هو عشر زمان الحركة الثانية مساويا
لزمان الحركة الاولى فيلزم ان يكون الحركة مع العائق كهى لا معه وان فرضت رقة مسافة الثالثة اكثر من نسبة الزمانين كان زمان حركتها
اقصر من زمان الحركة الخلائية وهذا اشنع حيث يلزم ان يكون الحركة مع العائق اسرع من الحركة لا معه واعترض بان المحال انما لزم من
اخراج الحركة التى تستحق لذاتها زمانا معينا بل جعل استحقاقها للزمان بحسب ما فيها من المقاومة وذلك باطل لان الحركة من حيث هى
قطع المسافة والحال لو قطع جزء المسافة سابق على قطع الكل وكذا قطع جزء الجزء سابق على قطع الجزء فالحركة لذاتها تستدعى
زمانا ولذلك حركة الفلك فى زمان وان لم يكن ثم مقاوم ولا عائق لعدم قوام المسافة بوجه طول الزمان لا اصلا فاذا ثبت
ذلك فالحركات الثلاثة متفقة فى حصة الزمان الذى بازاء اصل الحركة وهو حصة للحركة التى فى الخلاء واما الذى بازاء المقاومة فلا

انه

انه يتصور تعلق المقاومة ويطول بكثيرها فان كانت الواحدة فى مقابلة حصة الحركة وتسع الساعات بازاء المقاومة كانت تسعة مثلا فان
اذا كانت مقاومة اخرى عشر تلك المقاومة كانت تلك الحركة تستحق ساعة واحدة لاجل ذاتها وعشر تسعة ساعات من تسعة اعشار ساعة
لاجل ما فيها من المقاومة والمجموع ساعة وتسعة اعشار ساعة فلا يلزم منه تساوى زمان ذى المعاوق وعديمه وهذا ايضا مما اورده صاحب
المعتبر واجابه الامام الرازى وقد يعلم وجه اندفاعه فى مبحث الميل بحجة الحى سيأتى فى ان الحركة الى الجهة اذا رمى حجر الى فوق فهو انما تحرك
لان المحرك افاده قوة بحركة الى فوق وتلك القوة انما تبطل بمصادمات الهواء فلو لم يكن فى الفضاء هواء بل خلاء صرف فلا مصادمة
ولا تضعف فلا رجوع للحجر الى بعد وصوله الى سطح الفلك ولما لم يكن كذلك علم ان الفضاء غير خالية وهذه ضعيفة لعدم دلالتها
على وجود الخلاء فى العالم فضلا عن وجوبه ولا يدل على ازيد من وجود الهواء فى بعض المسافات التى يرمى فيها الحجر مع جواز ان يكون فى
خلاء كثير وبعد ينتهى حركته الى السماء ايضا خلاء صرفا فى ذكر امارات استبصارية تدل على بطلان الخلاء الاولى ان الاناء
الضيق الرأس المملوء ماء اذا كان فى اسفله ثقبة ضيقة لم ينزل الماء منها اذا فتح رأسه ولم ينزل اذا سد فعلم ان عدم نزول الماء مع ثقله
الطبيعى لضرورة امتناع الخلاء واما النقض بنزول الزيبق ونزول الماء عند اتساع الثقبة ونزوله ايضا اذا كان نصف الاناء
فيه هواء فمندفع بان فرط ثقل الزيبق ربما اوجب زيادة مدافعة الهواء فيضطره ذلك الى التحرك فاذا لم يجد مكانا وراء
ضغطه وذلك الى مزاحمة الزيبق كما فى مزاحمته للماء ودخوله فى نواحى الثقب ولئن تعذر ذلك احتبس الزيبق ولم ينزل لان الطبيعة تفعل
الاسهل فالاسهل ولا يمتنع ايضا ان يكون وقوف الماء اسهل على الطبيعة مع تعظيم حجم الماء الثانى ان الانبوبة اذا غمس احد طرفيها
فى الماء ومص الطرف الاخر يصعد الماء حال خروج الهواء مع ثقله الطبيعى فهذه المتابعة منه للهواء الا لامتناع الخلاء
ومن هذا القبيل ارتفاع اللحم عند مص المحجمة وتلازم السطوح ليس بسبب التلازق بينها بل بسبب البسائط ومما يؤيد ذلك انه اذا وضع
الانسان فى مص القارورة او المحجمة وكانت رقيقة انكسرت واذا وضعنا المحجمة على السندان ومصصناها فانه يرتفع السندان
بارتفاعها الثالث انا اذا ادخلنا رأس الانبوبة فى قارورة وسددنا الخلل الذى بين عنق القارورة والانبوبة
فاذا جذبنا الانبوبة المصمتة تنكسر القارورة الى الداخل ولئن ادخلناها الى الداخل تنكسر الى الخارج وان مصصنا
المجوفة تنقلب هواء نارا او ربما يشق الاصابع لو امكن الخلاء فينزل الماء من الاوانى الضيقة الرأس ولا حاجة الى صعود الهواء داخل
الاناء فكما لا نرى انقلابا والتفاوت كلها صحاح الا انها مستمسكا ضعيفة للزوم الدور فى كل حركة مكانية او ايجاب
حركة بعضه لانتقال السماوات من اوضاعها وبان التخلخل والتكاثف علامة تحقق الخلاء وبان النمو بنفوذ جسم فى داخل
النامى فيكون فيه اجزاء خالية وبان كل جسم لو وجب ان يماس سطح جسم آخر يلزم منه تحقق جسم بلا نهاية وهو
محال وان لم يجب فجاز ان يوجد جسم لا يجاوره جسم آخر فجاز الخلاء والكل مندفع بادنى تأمل واقوى شبهاتهم انا اذا

رفعنا سطحي الملس وانما على سطح الملس مثل رفعهما وبداهة عند الحس فلا يكون في الحقيقة الا ان يقع بعض اجزاء السطح الاعلى قبل بعض
يلزم وقوع التفكك في ذلك الجسم وهو مما يكذبه الحس سيما في الحجر والحديد مثلا او يقع اجزاؤه معا فيلزم من ذلك خلو وسطهما
وقتا من الزمان من الجسم لان ذلك الجسم ينتقل من الخارج الى الوسط وليس انتقاله من الثقب الذي فيهما اذ لا ثقب
فيه ولو كانت لكان بين كل ثقبتين سطح متصل لا محالة فعلم ان انتقال الاجسام الى الوسط يكون من الجوانب فبالضرورة
يحتاج الى المرور بالطرف اولا لامتناع ان يكون في الوسط بلا مادة او بلا استحالة لان كل استحالة في زمان واحد او ان
يوجد في الوسط حين كونه في الطرف لامتناع حصول الجسم الواحد في مكانين فاذا كان مروره بالطرف قبل مروره
بالوسط كان الوسط خاليا حال كونه في الطرف وذلك هو المطلوب وجوابه منع امكان الارتفاع لمثل ذلك
السطح الاملس ولو فرض السطوح فلا يكون خشونة وتضاريس ولا يخفى ذلك على الحس وقد تمسكوا بعلامات اولها
ان القارورة اذا مصت مصا شديدا او ضم الثقب بالاصبع ثم كبت الثقبة في الماء وازيل الاصبع دخل فيها ماء كثير
فلو كانت مملوة هواء بعد المص لم يدخل الماء فيها بعد المص كما لم يدخل فيها قبله وثانيها انا لو الصقنا احد جانبي الزق
مع الآخر بحيث لا يبقى فيهما شيء من الهواء وشددنا الجوانب شدا وثيقا ثم رفعنا احد الطرفين عن الآخر حصل بينهما جوف خال
وهو المطلوب وثالثها ان التجربة دلت على امكان دخول ميلة في زق مصموم الراس بحيث لا يدخل فيه الهواء حتى انتفخ به فلو لم يكن فيه
خلاء لم يمكن دخولها ورابعها انا نرى انا مملوا رمادا يسعه معه مملوه ماء فلولا ان هناك خلاء والا لاحتمل ذلك وخامسها
ان الدن يملو شرابا ثم يجعل التراب بعينه في زق ثم يجعلان معا في ذلك الدن بعينه فيسعهما الدن فلولا ان في التراب خلاء لم يكن
فيه مقدار ما في الزق والا لاحتمل ذلك والجواب عما ذكروه اولا انه لو كان العلة ما ذكرتم لما وجب صعود الماء لان الهواء الخارج قد
وجد مكانا فارغا وفراغ بعض القارورة امر ممكن عندهم فهذا بان يستدل به على بطلان الخلاء اولى والتحقيق ان الكيفيات
والحركات كما تكون طبيعية وقسرية كذلك المقادير قد يكون طبيعية وقد يكون قسرية والمادة الواحدة يجوز ان يقبل مقدارا اعظم بعد
ما قبلت مقدارا اصغر او حركة المص موجبة للسخونة الموجبة للتخلخل وكانت المادة شديدة التهيؤ للعود الى مقدارها الطبيعي فاذا
لقيها برد الماء تكاثف وعاد الى مقداره الطبيعي فيتبعه الماء لضرورة الخلاء وعما ذكروه ثانيا ان الهواء يدخل في مسام الزق
وقد جرب في ذلك بما يدل على وجوب الملاء فيكون عليهم لا لهم وعن الثالث بامكان انقباض ما في الزق او انضغاطه
او ارتفاع جانب منه كل ذلك بقدر ما دخل من راس الميلة فيه وعن الرابع بانه كذب محض وعن الخامس بانه يجوز ان لا يظهر
تفاوت مقدار الزق في الحس او يكون التراب يتبخر فيخرج منه بخار او هواء او يتكاثف فيصير اصغر

وان

الخلاء ان ثبت لم يكن فيه قوة جاذبة ولا دافعة للاجسام زعم محمد بن زكريا الرازي ان فيه قوة جاذبة للاجسام ولهذا يحتبس الماء في الاواني
التي يسمى سراقات الماء ويحدث في الاواني التي يسمى زراقات الماء ومنهم من اثبت له قوة دافعة اياها الى فوق ويدل على بطلان
الاول ان الخلاء متشابه الاجزاء فلو كان فيه جذب لما اختص ببعض الجهات وعلى بطلان الثاني ان الخلاء المحرك اما
المنسوب الى واحد الجسم او في خارجه المحيط به فعلى الاول اما ان يكون محركا لاجزائه او لكله والاول محال لان كل واحد
من اجزاء الجسم ليس فيه خلاء يكون حركتها بسبب الخلاء بل محركه الخلاء فاذا امر كل مجموع الحركات مجموع الاجزاء كان الجسم متحركا لا محالة
لا بسبب اخر والثاني ايضا محال لان تحريك ما يتركب عن الاجزاء لا يمكن الا بتحريك اجزائه كما ان علة الكل لا بد ان يكون علة الاجزاء
واما على الثاني فمعلوم ان الخلاء المحيط بجسم كبير لا يصعده الى فوق فاذن لا يتعين المتحابه بعضها عن بعض وهو باطل
لان التي ليس علة الضم ويلزم هربها الى جهات مختلفة مع اتحاد الطبيعة وايضا ان لم يكن هناك مهروب عنه فالهرب محال وان
كان فيلزم كون كل منها مهروبا عن نفسه لاتحاد الماهية وحاجة الخلاء الموجب للدفع وحركة الجسم الى فوق لا بد وان
يكون ملازما له متنقلا معه فيحتاج الخلاء الى مكان طبيعي حتى يكون مطلوبا بتحرك اليه ثم ان لم يكن ملازما له بل لا يزال الجسم
يستبدل في حركته خلاء بعد خلاء فلا يكون ملاقاته للخلاء الا في آن وفي الآن الواحد لا يحرك شيء شيئا وبعد الآن
لا يكون ملاقيا له الا ان يقول ان الخلاء يعطي الجسم قوة محركة تحرك الى جهة وهذا ايضا فيه ثبت به الخلاء تذنيب
زعم المتكلمون ان مكان الجسم ما يستقر عليه الجسم فيمنعه من النزول ثم لما تاملوا عرفوا ان الحجر الاسفل ليس بكليته
مكانا للحجر الذي فوقه بل سطح الاسفل هو المكان على انهم يجعلون للسهم النافذ في الهواء مكانا مع انه ليس
تحته ما يمنعه من النزول فلو كان الاسفل لكان سطح منه ومن الناس من يجعل السطح كيف كان ويقولون كما ان سطح الجرة
مكان الماء كذلك سطح الماء مكان الجرة احتجوا بان الفلك الاعلى ذو مكان لانه متحرك وليس له نهاية حاوية من
محيط فمكانه سطح ما تحته والحجة ضعيفة لان حركة الفلك ليست مكانية بل وضعية وتمادى على فاهم بعض مذهب
القائلين بالسطح مطلقا ان الجمهور اتفقوا على ان الجسم الواحد ليس له الا مكان واحد كما مرت الاشارة اليه ومن الناس
من ذهب الى ان مكان الجسم بعد يحيط به من جهة الاحاطة ويرد عليه انه يلزم ان يكون المكان من قبيل الاضافات
وان لا يكون للمحدد مكان فعلم ان اسلم المذاهب واتمها القول بالبعد وهذا البعد امتداد غير وضعي لذاته ليست
احاطته بالابعاد الجسمانية وانطباقه عليها احاطة وانطباقا لذي وضع بذي وضع اخر عليه وبراهين تناهي
الابعاد الوضعية لا تجري في بيان تناهيه لعدم كونه ذا وضع لذاته وفوق كل بعد مادي بعد اخر مادي الى ان ينتهي
الى البعد هو اخر الابعاد المادية الوضعية وفوقه بعد غير محتاج الى المادة ولا قوة انفعالية لغلبة احكام الفعلية و

والصورية وهو غير متشكل بشكل من الاشكال الوضعية ولا ايضا قابل للاشارة الحسية من قبيل الاشارة الخيالية و
يشبه ان يكون المراد بالسدرة المنتهى في لسان الشريعة هو اخر الابعاد الوضعية وبالعرش الذي استوى عليه الرحمة الالهية
هو المحيط لجميع الماديات الجسمية احاطة غير وضعية فيكون ذا جهتين وواسطة بين العالمين فمن احد الجانبين وهو الاعلى يتفعل
عن الحق بالصور والتاثير ومن الجانب الاسفل يتصل بالصور الجسمية النوعية والابعاد المادية كالخيال الذي فينا فانه جوهر
مقداري ذو فسحة امتدادية وهو يتفعل عن العقل بالصور المثالية الفايضة منه عليه ويتصل بالبدن ومقداره المادي
لاجل ضعف وجوده ابتداء فان استكمل ينفصل عن البدن لا كانفصال جسم عن جسم بل كانفصال كاتب عن كتابته
اي فاعل عن قوله وموضع تحقيق هذا المقصد حيث خوضنا في علم المعاد وسياتي في مباحث الكم في البحث عن الزمان و
من الله العصمة والسداد

في مقولة الكيف وهو مشتمل على مقدمة واربعة اقسام المقدمة في رسم الكيف
وتقسيمه الى الانواع الاربعة اما الرسم فاعلم انه لا سبيل الى تعريف الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها
جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب من الامرين المتساويين بان يكون كل منهما فصلا بمجرد احتمال عقلي لا يعرف
تحققه بل ما اقام الدليل على استحالته ولم يظفر للكيف بخاصة لازمة شاملة له الا المركب من العرضية والمغايرة للكم و
للاعراض النسبية لكن هذا التعريف لما تعريف للشيء بما يساويه في المعرفة والجهالة لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلى من البعض ولو جاز ذلك لجاز مثله في سائر المقولات بل ذلك اولى لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد معرفة
الشيء الكيفيات فعدلوا عن ذكرهما من الكم والاعراض النسبية الى ذكر خاصة التي هي اجلى كما هو المشهور انه هيئة
قارة لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة ولا نسبة في اجزاء حاملها فكونه قارة يميزها عن ان يفعل
وان ينفعل وكونه لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية للقسمة يميزها
عن الكم وغير مقتضية لنسبة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه موضع ابحاث احدها ان المفهوم من ان يفعل مؤثرية الشيء
في الشيء اما متغيرا او ثابتا فان كان ثابتا كانت مؤثريته ايضا ثابتة لانها من لوازم ماهية المؤثر ولازم الثابت
ثابت فقولنا هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها ولئن كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زايدا على ذاته بل يكون
مؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امرا عقليا كسائر الاضافات التابعة للذوات فلا حاجة الى الاحتراز
عنها بقيد وكذا الكلام في المفهوم من ان ينفعل وثانيها ان قولنا لا يوجب تصورها تصور شيء خارج عنها وعن حاملها
يفيد الاحتراز عن تينك المقولتين فلم يكن الذكر القارة حاجة في الاحتراز عنهما فان قيد احترزنا به عن الزمان

١٧

قلنا الزمان خارج بقيد عدم القسمة من سائر الكيفيات لانه يقتضي قسمة حامله وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله تحت غيرها
وليس الحركة كما هو راي اهل التحصيل لكنه هيئة غير قارة لان اجزاءه غير مجتمعة في ان وهو بين غاية لانه معلول للحركة ومعلول غير القار غير قار والرابع
ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لان كل منهما لا يوجب تصوره تصور شيء اخر لان الوحدة معنى يلزمه عدم الانقسام والنقطة نهاية الخط لا نقول
لئن كان التعبير عن الكيف بانه لا يلزم من تعقله تعقل شيء اخر فلعل اكثر اقسام الكيف يخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء
الا في المقدار ولئن لم يشترط ذلك بل ان لا يلزم من تعقله تعقل شيء اخر خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك
والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمشتهى والمغضوب عليه
والمقدور فان قيل كل منها لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات فلا بد من تصور المنسوب
والمنسوب اليه اولا حتى يتصور تلك الامور النسبية قلنا ان الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيده الا ان يقرأ الاول منصوبا والثاني مرفوعا
ومع لا يلايم هذه القراءة لتمام الرسم وسادسها انا حملنا عبارة التعريف على ما لا يوجب تصوره تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور
غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة في انواع الكيف وسابعها ان الهيئة
لفظ مشترك بين امور فتارة بمعنى الوحدة وتارة الاستقلال والاستقرار وتارة بمعنى الجوهرية والعرضية وتارة بمعنى الحكس والاجتماع وتارة بمعنى
التاثير والتاثر وليس لها معنى جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ في التعريفات لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه الايرادات
لكن الاولى ان يقال انه عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض
خرج الباري تعالى والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصورها متوقفة على تصور امور
اخر بخلاف الكيفيات فانه لزم من تصورها تصور غيرها الا ان تصورها معلولة لتصور غيرها ويدخل فيه الصوت اذ لا يتوقف
تصوره على تصور غيره وبقولنا لا يقتضي القسمة واللاقسمة خرج الكم وخرجت الوحدة والنقطة وبقولنا اقتضاء اوليا احترزنا
به عن العلم بالمعلومات التي لا تنقسم فانه لذاته لم يمنع من الانقسام ولكن ليس ذلك اقتضاء اوليا بل بواسطة وحدة المعلوم
واما تقسيمه الى انواعه فنحصر بالاستقراء في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانيات والمختصة بالكميات
والاستعدادية والتعويل في الحصر على الاستقراء وقد يبين بصورة الترديد بين النفي والاثبات فتحصل بحسب اختلاف
التعبير عن كل قسم بما له من الخواص طرق متعددة وحاصلها ان الكيف ان كان له خاصة القسم الاول فهو الاول وان
كان الثاني فالثاني او الثالث فالثالث والا فالرابع والمنع عليه ظاهر فلا يصلح الا وجه ضبط لما علم بالاستقراء على
ان بعض الخواص مما فيه خفاء كتعبير الامام الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكمال وتعبير الشيخ عنها بما لا يتعلق بالاجسام وغير

الاستعداد بما يختص به الجسم من حيث الطبيعة وفي المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبيه اي بجعل الغير شبيها كالحرارة بجعل المجاور
حارا او السواد يلقي شبحا اي مثاله في العين لا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا التشبيه قال الرازي وهذا التصريح منه باخراج الثقل و
الخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفاء عند شروعه في بيان الكيفيات المحسوسة انهما من الملموسات وذكر
في موضع اخر منه انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب بجعل غيره رطبا واليابس بجعل غيره يابسا اقول وستعلم الجواب عن هذين
الاشكالين وتعبيره عن المختصة بالكميات بما يتعلق بالجسم من حيث الكمية قال الرازي وهذا الصنيع الكيفية المختصة بالعدد لعدم جهة
انها يتعلق بالمجردات وبهذا اعترض على قولهم ان البحث عن احوال ما يستغني عن المادة في الخارج دون الذهن خارج عن الرياضيات من جملتها
البحث عن احوال العدد وهو يستغني عن المادة في الخارج ايضا اقول كلا البحثين مدفوع بما يظهر من كتاب حدوث العالم ان العدد لا يعرض المفارق
العقلي لا بالذات ولا بالعرض وانما عارض للنفوس لو ارتبطت الابدان وربما يدفع بان العدد الذي يبحث في الرياضيات قد يقع البحث
عنه من حيث افتقاره الى المادة في الخارج لتحصيل الاغراض كالطرح والجمع والتفريق والضرب والقسمة وغير ذلك وفيه نظر وربما
اراد بالتعلق بالجسم في الجملة ولم يخص به و يعقد كذلك ويدفع بانه في يكون معنى كون الكيفيات النفسانية بما لا يتعلق بالاجسام انها لا يتعلق بها
اصلا وليس كذلك بل المعنى انها لا يتعلق بها خاصة بحيث يستغني عن النفوس اما الذي ذكره في بيان الحصر في الانواع الاربعة فطريق اربعة
الاول ما ذكره الرازي وهو ان الكيفية اما مختصة بالكمية كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية او لا وهو اما ان يكون محسوسة
او لا والمحسوس هو المسمى بالانفعالات ان كانت سريعة الزوال كحمرة الخجل وبالانفعاليات ان كانت راسخة
والتي لم يكن محسوسة فاما استعداد نحو الكمال او لا فالاول هو المسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو الانفعال واللاقوة ان كان
ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني هو المسمى بالحال ان كان سريع الزوال كغضب الحليم و
ملكة ان كانت بطيء الزوال كحلم فهذه القسمة الذي ذكره ومن الجائز وجود كيفية جسمانية غير مختصة
بالكم ولا محسوسة ولا ماهيتها نفس الاستعداد فلا جزم بان ما يكون كذلك لا بد وان يكون كيفية نفسانية
لانه دعوى بغير دليل الا الاستقراء الثاني ان الكيفية اما بحيث يصدر عنها افعال على التشبيه اولا والاول مثل
الحار يجعل غيره حارا او السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله ولا كالثقل فان فعله في جسمه
التحريك وليس ذلك بنقل والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون والذي
لا يكون فاما ان يوجد للاجسام من حيث هي طبيعية او في النفوس او من حيث هي نفسانية
الثالث الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او لا يكون كذلك والذي لا يكون كذلك

١٧

فاما ان يوجد فيها انها استعداد او يوجد فيها انها فعل فالاول هو الحال والملكة والثاني هو المحض بالكم والاول القوة واللاقوة والرابع الانفعالات
والانفعالات الرابع ان يكون الكيفية اما ان يفعل على طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك ومع ذلك
لا يتعلق بالاجسام وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من حيث طبيعتها وهي القوة و
اللاقوة وهذه الطرق الثلث هي التي ذكرها الشيخ في الشفاء والكل ضعيفة متقاربة **الفن الثاني** في الكيفيات المحسوسة وفيه خمسة ابواب
الباب الاول في احكام كلية لهذا القسم وفيه فصول **فصل** في خاصية هذا القسم وفي تقسيمه وتسميته اما الخاصة المساوية التي تعم افراده
فهي انها تفعل في موادها اشباها لها كما في المعنى فان الحار يجعل غيره حارا وكذا الالوان تفعل اشباحها في البصر فيدوم الخاصة غير عامة
لخروج الثقل والخفة ولذا ذكر الشيخ في فصل الاستقصاءات من طبيعيات الشفاء بيان انه لم يثبت الرطوبة واليبوسة بالكيفيتين
المنفعلتين انه لم يثبت بالبرهان ان الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا فهذا المان المحسوسان لا يفيدان
مثل نفسيهما اقول يمكن الجواب بانهما يفعلان في الحس مثلهما وكذا الثقل والخفة فعلم شمول هذه الخاصة لجميع المحسوسات والذي
ذكره الشيخ في اثناء تقسيم الكيفيات ان السواد يلقي شبحه في العين وهو مثاله لا كالثقل فان فعله في جسمه التحريك وليس ذلك
شبها معناه ان فعل السواد في البصر لا كفعل الثقل في جسمه ومن غرضه الفرق بين الفعل في مادة الادراك وبينه في مادة الجسم حيث ان
الاول مثال التشبيه بخلاف الثاني فليس فيما ذكره تصريح بان الثقل والخفة ليسا من المحسوسات كما زعمه الرازي وكذا قوله في الرطوبة و
اليبوسة انه لم يثبت بالبرهان جعلهما الغير رطبا ويابسا معناه لعدم كونهما فاعلين مثل نفسهما في المواد لا في القوى اللامسة وقد
صرح في كثير من المواضع ان كل محسوس فماله صورة مساوية في الحس ولا فرق في ذلك بين المبصرات كالالوان وبين الملموسات
كالثقل والخفة وهذا هو الذي وعدناه في الفصل المتقدم واما الخاصة الغير الشاملة فكثير لا يحتاج الى البيان واما التقسيم فالكيفية
المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وذلك لانفعال الحواس عنها اولا او لكونها
بخصوصها او عمومها تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها فالخصوص كما في كيفيات المركبات كحلاوة العسل والعموم كما في
كيفيات البسائط كحرارة النار فان الحرارة بما هي حرارة هي كيفية تابعة للمزاج الحاصل بالتركيب من انفعال المواد وهذا من قولهم شخصها
او نوعها او الا فالحرارة انواع كثيرة فالحرارة النارية وان لم يكن حصولها بانفعال المادة لكن من شأن الحرارة المطلقة ان يحدث
بالانفعال في مادة وكذا الحلاوة العسلية وان لم يكن على سبيل الانفعال من العسل لكنها انما حدث عن انفعال في امور
تكونت عسلا فانفعلت انفعالا صار لاجل ذلك حلوة وان كانت غير راسخة سميت انفعالات لانها لسرعة زوالها شديدة
الشبه بان يتفعل وان كانت داخلة في القسم الاول لاجل السببين المذكورين لكنها لقصر زمانها وسرعة زوالها

عن الشم جنسها او اقتصر على مجرد الانفعال **فصل** في الرد على القول بان كيفيات الاجسام تحس كلها او بانها تحس الامزجة
زعم بعضهم ان لا حقيقة للكيفيات المحسوسة بل مجرد انفعالات يعرض للحواس فاذا قيل لا بد لانفعال الحاسة من بعضها
دون بعض وبعض الكيفيات دون بعض من سبب والا لانفعل البصر من الشفاف مثل ما ينفعل من الملون اجابوا
ان الاجسام مركبة من اجزاء غير متجزية بالفعل وان تجزت بالوهم وهي على اشكال متخالفة وعلى تراكيب واوضاع متخالفة
وذلك الاختلاف يوجب اختلاف الاثار الحاصلة في الحواس فالذي يفرق البصر يسمى بالبياض والذي يجمعه بالسواد وكذا
في الطعوم الذي يقطع العضو تقطيعا غير كثير لكون اجزائه صغارا يسمى التفه وما يحرقه المتلاقي لذلك التقطيع
هو الحلو وكذلك القول في الروايح والملموسات كالحرارة والبرودة وبالجملة فاختلاف الاشكال يوجب اختلاف الاحساسات
والحواس انما ينفعل عن الاشكال لا عن كيفية اخرى وهذا المذهب سهل الدفع فان في الحواس صور المحسوسات ومثالها و
مثال الشكل غير مثال الطعم واللون وغيرهما ويحكى الصباغ مثبت الكون وافساد بطلان هذا المذهب ثم الذي ميز اللون
عن الشكل ان الشكل محسوس باللمس واللون غير محسوس فاحدهما غير الاخر فان قيل المحسوس بالحقيقة هو الصورة الحاصلة في الحس فجوز
ان يفيد الشكل المخصوص لالة البصر او لالة اللمس اثر اخر قلنا الاثار الحاصلة في الحواس ان كانت اشكالا والشكل ملموس
فالاثار الحاصلة في العين ملموس هف وان لم يكن اشكالا ثبت القول بوجود كيفيات وراء الاشكال لان صورة الشيء ومثاله
لا بد ان يكون مطابقا له ومما يحتج به على اثبات هذه الكيفيات ان الالوان والطعوم والروايح فيها تضاد بخلاف الاشكال
لكونها لا تضاد فيها **حجة لهم** الاحساس بالشكل متوقف على الاحساس باللون ولو كان اللون شكلا لتوقف الشيء على نفسه
قالوا ان الالوان الظاهرة في جسم واحد على لونين بحسب وضعين له كطوق الحمامة يرى مرة شقرا او مرة على لون
الذهب بحسب اختلاف المقامات وايضا السكر في الصفراوي مر وفي غيره حلو فلا حقيقة لهذه الاشياء الا انفعال
الحواس في لا اختلاف الاحساسات الا لاختلاف المنفعلات والانفعالات بحسب الاوضاع المختلفة والجواب اما
عن طوق الحمامة فليس المراد شيئا واحدا بل هناك اطراف الريش ذوات جهات ولكل جهة لها لون يستر لون الجهة
الاخرى بالقياس الى القائم الناظر فللوضع مدخل في الرؤية لاشتراط المقابلة فيها الا ان المراد هو الوضع وليس الا
مجرد انفعال الحس عن محسوساتها وان صدق ان اختلاف الاحساسات لاختلاف المنفعلات واعلم
ان جماعة زعموا ان الكيفيات نفس الامزجة وان المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما واذا كان على حد اخر
كان لونا وطعما اخر وليس سائر الكيفيات التي تحدث جزا هما شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل منهما مزاج مخصوص

في الملاسة شيئا وفي البارد شيئا اخر والذي يدل على بطلانه ان جميع الامزجة على حد في الواقعة بين الغايات ملموسة
ولا شيء من الالوان ملموسا فليس شيء من المزاج لونا وايضا فهذه الكيفيات يوجد فيها غايات في التضاد والامزجة المتوسطة ليست
بغاية فهي امور غير الامزجة **الباب الثاني** في الكيفيات الملموسة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة واللطافة والكثافة واللزوجة
والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة وقد الحق في هذا الباب الخشونة والملاسة والصلابة واللين فلنذكر كلا منها
في هذا الباب وفيه فصول **فصل** في حد الحرارة والبرودة قال الشيخ في الشفا الحرارة كيفية تفرق بين المختلفات وتجمع بين
المتشاكلات والبرودة هي التي تجمع بين المتشاكلات وغير المتشاكلات وذكر في رسالة الحدود ان الحرارة انها كيفية فعلية
محركة لما فيه الى فوق لاحداثها الخفة فيعرض ان تجمع المتشابهات وتفرق المختلفات اي صدور هذا الجمع والتفريق ليس صدورا اوليا
بل ذلك تابع للخاصية الاولى وهي التحريك الى فوق والتخفيف فهذا الرسم المذكور في الحدود اولى من المذكور في الشفاء
فاذا فعلت الحرارة فعلها الاول لا يحدث تحليلها الكثيف تحليلا من باب الكيف اي رقة القوام ويقابله التكثيف
بمعنى غلظ القوام وبتصعيد اللطيف من الاجزاء الكائن التفام من باب الوضع اي اجتماعا للاجزاء الوحدانية الطبع يخرج جسم الغريب
عما يليها ويقابله التخلخل بمعنى انتفاش الاجزاء بحيث يخالطها جرم غريب ومعنى الفعلية في الحرارة حيث يشبهها لا محيد
اثر ما في الجسم من الحركة وغير ما يكون قوة فعلية محركة بمنزلة قوى نفس جسم حيوان على ما زعمه الامام وبالجملة فالخاصية الاولية للحرارة
هي احداث الخفة والميل المصعد ثم يترتب على ذلك بحسب اختلاف القوابل اثار مختلفة من الجمع والتفريق والتسخين وغير
ذلك وتحقيقه ان ما يتاثر عن الحرارة ان كان بسيطا استحال اولا في الكيف ثم يفضي ذلك الى انقلاب الجوهر فيصير الماء
هواء والهواء نارا وربما يفرق المتشابهات بان يميز الاجزاء الهوائية من النارية ويبقيها بما يخالطها من الاجزاء الصغار
المائية وان كان مركبا فان لم يشتد التحام بسائطه ولا انعقاد في ان الالطف اقبل للصعود لزم تفريق الاجزاء المختلفة
ويتبعه انضمام كل الى ما يشاكله كما هو مقتضى الطبيعة وهو معنى جمع المتشاكلات وان اشتد التحام البسائط فان كان
اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال حدث من الحرارة القوية حركة دورية لانه كلما مال اللطيف الى التصعد
جذبه الكثيف الى الانحدار والا فان كان الغالب هو اللطيف يصعد بالكلية كالنوشادر وان كان هو الكثيف فان
لم يكن غالبا جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق حدث مجرد سخونة و
احتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال اخر وعدم حصول التصعيد والتفريق بناء على العائق لا ينافي كون خاصيتها التصعيد
والتفريق للمختلفات والجمع للمتشابهات فبما ذكرنا اندفع ما قيل انها تجمع المتشاكلات فليس كذلك لانها تفرق الماء

بالتصعيد وكذلك عرد الحطب وبقوه ولا انها تفرق المختلفات فليس كذلك لانها لا تقوى على تفريق الاجزاء العنصرية التي
في الطلق والنورة والحديد والذهب والحيوان المسمى بالسمندل بل قد تجمع المتشاكلات ايضا كما تزيد بياض البيض
وصفرته تلازما الا ان يقول انما تخلط لتفريق الماء فليس كذلك بل ربما احالت اجزاءه هواء وقد يقع التفرق بينه وبين
الماء لاختلاف الطبيعتين ثم يلزم ان تخلط بذلك اجزاء مائية فيصعد مع الهواء بخارا واما فعلها في الحطب فلان اجزاءه
الدهنية رضية متماسكة بالمائية فاذا فرقت بينهما عرض تناثر الاجزاء اليابسة الرمادية واما الطلق والنورة والحجر فالنار
قوية على تسيلها باعانة الحيل التي يتولاها اصحاب الاكسير وخصوصا الاعيب كما تزيد ما اشتعال الكبريت والزرنيخ
واما الذهب فالنار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديد جدا فكلما اشتد منها الى التصعيد جذبه الباقي الى الانحدار
فيحدث من ذلك حركة دورية ولولا المانع لفرقته النار وعدم الفصل لعالي ليس دليلا على انتفاء الفاعلية ولا عقد البيض فليس جمعا
لانه هو احالة في قوامه ثم ان النار تعرفه عن قريب التقطير ثم اسلم ان هذا التعريف كذا النظائر مما اعتراه المحسوسات ليس بحد
فانه غير مركب من المقومات ولا ايضا برسم لان التعريف بلازم بين ينتقل منه الذهن الى ماهية الملزوم وههنا ليس كذلك فان
من لم يشاهد النار لا ينتقل ذهنه من فهم الحركة الى فوق والجمع بين المتشاكلات والتفريق بين المختلفات الى فهم ان المؤثر في ذلك
هو الحرارة بل الفائدة في هذه الرسوم لهذه الكيفيات ذكر اصهادها واثارها كما تحصل تميز ما عن غيرها عند العقل بعد ما افاد الحس
ما هو الممكن في ذلك وهي حاصلة بذكر هذه اللوازم واعلم ان من القدماء من انكر وجود البرودة وجعلها عدم الحرارة ورد بان الجمود
الكثيف كالسيلان الرقيق فعلان وجوديان متقابلان لا يمكن اسناد الفعل الوجودي الى العدم ولا الى الجسمية المشتركة فلابد
من وجود كيفيتين وجوديتين لتكونا مصدرين لهذه الافعال الاربعة المتقابلة ويمكن ان يؤول كلام القدماء بان وجود الحرارة
اقوى من وجود البرودة فوجود البرودة عادم لشدة الوجود لذلك جعل الحرارة شبيهة بالوجود والبرودة شبيهة بالعدم لان السكون والجمود اشبه بالعدم
من الحركة ولان الحرارة قد يكون جوهرا سماويا كالطبيعة الفائضة من عالم القدس على ابدان فيفعل افعالا غريبة مخالفة لفعل
هذه الحرارات العرضية **فصل** في مهية الحرارة الغريزية والاشتهار بانه يعم من اطلاق الحرارة على حرارة النار وعلى الحرارة
الفائضة عن الاجرام الكوكبية وعلى الحار الغريزي من عالم القدس وعلى الحرارة الحادثة بالحركة بحسب اشتراك الاسم وليس كذلك الفائض صح
لانه مفهوم واحد وهو الكيفية المحسوسة التي توجب التلطيف والتصعيد وان كان الحرارة مختلفة بالحقيقة والذي يشكك فيه اختلاف
المفهوم انما هو في اطلاق الحار على النار وعلى النيرات السماوية وعلى الطبيعة الفاعلة في الابدان وعلى الادوية والاغذية التي
يظهر منها حرارة في بدن الحيوان وهي ما يكون من الكواكب والدواء صفة سماها بالكيفية المحسوسة التي تكون في النار ام ذلك توسع و

اطلاق الحار على ما فيه الحرارة وان لم تقم فيه المسمى بالحرارة فيه تردد والحق انه لو ثبت في مادة الحرارة انه يفعلها بالذات فهو حار فان التعبير
تعرف بفاعليتها والاثر مختص بالمؤثر وان فعلها بالعرض بان يسد المسام او يجمع الحرارة او يمنعها عن التحليل فليس بحار واطلقوا
في ان الحرارة الغريزية التي بها قوام الحيوة في الحيوان والنبات هي مخالفة بالنوع للحرارة النارية ام لا قال الشيخ في القانون
الحار الخارجي اذا حاول ان يبطل الاعتدال فان الحار الغريزي اشد الاشياء مقاومة له حتى ان السموم الحارة لا يدفعها الا الحرارة
الغريزية فانها آلة للطبيعة تدفع ضرر الحار الوارد وتحريك الروح الى دفعه كما تدفع ضرر البارد الوارد بالمضادة والسبب هذه الخاصية للحرارة
فانها انما تنازع وتعاوق الحار الوارد بالمضادة فقط ولا تنازع البارد الوارد فالحرارة الغريزية هي التي تحمي الرطوبات الغريزية عن ان تستولي
عليها الحرارات الغريبة فالحرارة الغريزية التي للقوى كلها والبرودة منافية لها ولذلك ليس حرارة غريزية ولا برودة غريزية وحكى في حيوان
الشفاء عن المعلم الاول انه قال الحرارة الغريزية التي بها تقيد علاقة النفس ليس من جنس الحار الاسطقسي الناري بل من جنس الحار الذي البدن
يفيض عن الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل بوجه ما مناسب لجوهر السماء لانه منبعث عنه وفرق بين الحار السماوي والحار
الاسطقسي واعتبر ذلك بتاثير حر الشمس في عين الاعشى دون حر النار فتلك الحرارة منبعة للحيوة التي لا تتبع النارية وليس بها حار
الروح حسبما الحياة نسبة من المبدء الاعضاء نسبة العقل الى القوى النفسانية فالعقل افضل المجردات والروح افضل الاجسام
وزعم الامام الرازي انها هي النارية فان النار لو خالطت سائر العناصر افادت حرارتها للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها
بانكسار سورتها عند تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة العاجزة عن الطبخ الموجب للاعتدال
فتلك الحرارة هي المسماة بالحرارة الغريزية وانما تدفع الحر الغريب لانه يحاول التفريق وتلك الحرارة افادت من النضج والطبخ ما يعسر عنده
على الغريبة تفريق تلك الاجزاء فلهذا السبب يدفع الحرارة الغريزية الحرارة الغريبة والتفاوت بين الحرارتين ليس في الماهية بل في الدخول
والخروج حتى لو توهمنا الغريبة جزءا والغريزية خارجة لكانت الغريبة تفعل فعل الغريزية اقول يلزم على ما ذكره ان يكون الشيء عند انكساره وضعفه
يفعل افعالا لا يقوى على شيء منها عند كماله وشدته وايضا الفرق حاصل بين عدم انفعال الشيء عن المفسد المضر وبين ان يدفع ضرره
انما الحار الغريزي يدفع عن البدن الحرارة الغريبة التي تؤذي البدن وامر مشهور ما ماء ولا شك ان الحرارة الاسطقسية التي في البدن
تشتد بورود حرارة اخرى غريبة كمن يحترق بدنه بالنار او يسخن بالاهوية المحرورة او بالحميات فالتقاوم هذه الاشياء المقوية
لهذه الحرارة وتدفعها عن البدن وتعالجه وتعيده الى الصحة والسلامة لعل اشرافه على الاحتراق والفساد ما هي الا هذه الاخير الصادر
عن النار التي لا تحصل لها الا العقود والسكون او عن النقص والنقص لا تفعل الا بواسطة القوى والكيفيات فالابعد عن الحق قول من نسب
التنمية والتغذية والتوليد بما فيها من بدائع الترتيبات والتشبيهات والتعديلات الى حرارة شانها الاحراق والتفريق والتمزيق

بخار الكثيف كما في الاسطقسات لطبايعها متداعية الى الانفكاك مجبورة على الالتيام فالذي يحملها على الالتيام ويحفظها
عن التفرق هو البخار الغريزي باستخدام النفس او الطبيعة اياه لانه قد ثبت في موضعه ان هذه الافاعيل الطبيعية لا تتم الا بشيء من هذه
الكيفيات الاربع سيما الحرارة ومن نظر حق النظر يعلم ان نسبة الحرارة الى الطبيعة كنسبة الميل الى القوى المحركة وكما ان طبيعة النار
حارة بجوهرها كان بعيدا لوجه جعل الجوهر كذلك مبدأ الحرارة الغريزية فلما كان او طبيعة فلكية او عنصرية يجب ان يكون حار الذات
بذاته للحرارة زائدة على ذاته بذاته حرارة وحارة الا ان تلك الحرارة نوع آخر اعلى واشرف من هذه الحرارات وذاته نارا
نارا اخرى اعلى من هذه النيرانات وهي محيطة بهذه لا احاطة وضعية فقط كاحاطة السماء بكرة الاثير بل احاطة قهرية علية غير
محسوسة بهذه الحواس في الطبيعة والنفس عند ما هما حارتان غريزيتان ولها طبقات كثيرة الروح التي هي مطية النفس في هذا العالم
جوهر ناري غير مركب من العناصر كما زعمه الجمهور بل من جنس الاجرام السماوية غير قابلة للموت لكونها حية بالذات
نعم قد تعدم لا يوجد لا انها يموت وفرق بين الفناء والعدم كما انه فرق بين الوجود والتكون وهذه المباحث بعيدة
عن اذهان اكثر المستقلين بالفكر فضلا عن المقلدين **فصل** في تحقيق الرطوبة واليبوسة وانيتهما ونقد كلام بعض المتقدمين
ان رطوبة الجسم كونه بحيث يلتصق بما يلاقيه ونقضه الشيخ في الشفاء بان الالتصاق لو كان للرطوبة لكان اشد الاجسام التصاقا
اشد ما رطوبة وليس كذلك والا لكان العسل ارطب من الماء فالمعتبر الترك له واليبوسة هي التي يعسر بها قبول الشكل
الغريب وتركه وقال الامام الرازي ان المعتبر في الرطوبة سهولة الالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال فهي كيفية بها يستعد
الجسم لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه ولا نم ان العسل اشد التصاقا من الماء ان عنيت به سهولة الالتصاق
لو لا ... الشيء كلما كان ارطب كان اسهل التصاقا بالغير وليس العسل اسهل التصاقا من الماء وان عنيت به شدة
الالتصاق او كثرته دوام الالتصاق فنحن لا نفسر الرطوبة بدوام الالتصاق حتى يلزمنا ان يكون الادوم التصاقا
ارطب وايضا ليست الرطوبة نفس الالتصاق حتى يكون الادوم التصاقا ارطب بل الالتصاق عرض من باب
الاضافة والرطوبة من باب الكيف بل هي ما به يستعد الجسم للالتصاق ويلزمها سهولة الانفصال لمنافاة
صعوبة الانفصال اقول اعتراض الشيخ ليس على تفسير الرطوبة بسهولة الالتصاق والانفصال كما يدل عليه ظاهر
كلامه ولهذا لم يوجد هذا التفسير في بعض كتبه بل مبناه على انه لا تعرض في كلامهم بذكر السهولة في جانب الالتصاق
ولا بذكر الانفصال اصلا على ان ما ذكره من استلزام سهولة الالتصاق سهولة الانفصال محل منع وقد اورد
على اعتبار سهولة الالتصاق انه يوجب ان يكون اليابس المدقوق جدا كالعظام المحرقة رطبا لكونه كذلك وكاب

بانه يجوز ان يكون ذلك لفرط مخالطة الاجزاء الهوائية وهذا انما يتم على راي من يقول برطوبة الهواء بمعنى سهولة الالتصاق الا البلة
لا لامتناع فرط اللطافة لا على راي من يقول بها واعترض على التعريف بسهولة الاشكال بوجوه منها ان النار ارق العناصر
والطفها واسهلها قبولا للاشكال فيلزم ان يكون ارطبها وبطلانه ظاهر واجيب بانا لا نسلم سهولة قبول الاشكال الغريبة
في النار الصرفة وانما ذلك فيما يشاهد من النار المخالطة بالهواء فان قيل لو اوقد التنور شهرا او شهرين انقلب ما فيه
من الهواء نارا صرفة او غالبة مع ان سهولة قبول الاشكال بحالها قلت لو اوقد الف سنة فما خلا الهواء منها البتة ومنها
انه ينقض هذا التعريف بان الهواء رطبا لكنهم اتفقوا على ان خلط الرطب باليابس يفيده استمساكا عن التشتت وخلط
الهواء بالنيران ليس كذلك فليس رطبا بهذا الاخلاف والجواب ان ذلك انما هو في الرطب بمعنى البلة فان اطلاق الرطوبة
على البلة شايع ومنها انه يوجب ان يكون المعتبر في كون الجسم يابسا صعوبة قبول الاشكال فلم يبق فرق بين اليبوسة
والصلابة ويلزم كون النار صلبة لكونها يابسة والجواب ان اللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون الشيء بها قوام
غير سيال والصلابة بخلافه فهما يغايران الرطوبة واليبوسة بهذا الاعتبار الا انه يشبه ان يكون مرجع قبول الغمز ولا قبوله الى
الرطوبة واليبوسة والحق ان تعريف الرطوبة بكيفية تقتضي سهولة اللصوق وتركه اولى واما اليبوسة فربما يقال في تحديدها انها
ما يتفرق اجزاؤه ويترك بسهولة اما لضعف تماسك الاجزاء بعضها ببعض او التركيب من اجزاء صغار مع صلابة كل
منها فالاول هو اليابس الهش والثاني هو الهش فاليبوسة كيفية تقتضي كون الجسم سريع التفرق عسير الاجتماع فظهر الفرق بينها وبين
الهشاشة كما بينها وبين الصلابة واما بيان انيتهما ما سلم اما قرأته ما لي ان تفسير الرطوبة بالكيفية التي بها يكون الجسم
سهل الالتصاق وتركه اولى فاذا كانت كذلك فهي لا محالة صفة وجودية وهي من المحسوسات لا محالة وكذلك اليبوسة للماء واما
اذا قلنا هي التي لاجلها يسهل قبول الاشكال فهو كلام مجازي ان اريد به ظاهره فان السهل والصعب من باب المضاف
والرطوبة واليبوسة ليستا منه بل التحقيق فيه ان الرطب هو الذي لا مانع له في طباعه عن قبول الاشكال الغريبة وعن رفضها
واليابس هو الذي في طباعه مانع يمنع من ذلك مع امكانه فعلى هذا يشبه ان يكون التقابل بينهما بالعدم والملكة فلم يكن الرطوبة
وجودية ولا الصفة محسوسة بالذات بل كان الاحساس بها عبارة عن عدم الاحساس بمانع عن التشكل والذي يؤكد ذلك عينا
انها سواء فسر بالقابلية او بعلة القابلية وسواء كانت القابلية صفة عدمية او وجودية فهي لا يلزم ان يكون صفة زائدة على الجسم
اما على تقدير كونها قابلية والقابلية امر وجودي فلان هذه القابلية حاصلة للجسم لذاته مع سائر القابليات للاشكال الجسم قبول
المتشكلات ولذلك كان هذه القبول حاصلا للملمس ايضا واما على تقدير كونها علة فاعلية للقابلية والقابلية وجودية فلانه لما

ما بالجسم للاشكال حكما ثابتا له لذاته استحال ان يستند الى علة زائدة واما على تقدير كونها علة للقابلية فهي عدمية فعدم الحاجة اليه
اظهر فثبت ان الرطوبة بهذا التفسير ليست وجودية فالاشبه انها غير محسوسة ولهذا لا يقع الاحساس بالهواء عند كونه معتدلا لا حر
فيه ولا برد ولا حركة ولو كانت رطوبتها وجودية كان الاحساس به دائما فلم يقع شك في كون هذا الفضا خلاء صرفا واعلم ان الشيخ
مال في فصل الاسطقسات الى ان الرطوبة غير محسوسة وذكر في كتاب النفس انها محسوسة قال بعض العلماء لعله اراد بالغير
المحسوسة التي بمعنى سهولة قبول الاشكال وبالمحسوسة التي بمعنى سهولة الالتصاق عنى البلة وهذا حسن والله اعلم بالصواب

فصل في اللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والبلة والجفاف قد يطلق على رقة القوام كما في الماء والهواء وعلى سهولة
قبول الانقسام الى اجزاء صغيرة جدا وللغلظة معنيان مقابلان لهما كما في طبيعيات الشفا ويشبه ان يكون التخلخل يراد بها اللطف
بالمعنى الاول مع زيادة معنى فانه يفيد الرقة مع كبر الحجم والرقة الصافية يلزمه الا ان التخلخل يدل على الكبر بالتضمن وهي بالالتزام
ويقال التخلخل ويراد به تباعد اجزاء الجسم بعضها عن بعض على فرج تشغلها ما هو الطف منها وهذا المعنى غير مستعمل ههنا.
ثم قال لكن اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض وقال في قاطيغورياس يقال
التخلخل للانتفاش كالصوف المنفوش ويقال لما اذا صار جسم له قوام ابعد للتقطيع والتشكيل الفعال تقع فيه
ويقال لقبول المادة حجما اكبر فالاول من الوضع والثاني من الكيف والثالث من الاضافة في الكم او كم ذو اضافة
وللتكاثف معان ثلثة مقابلة لها واعترض عليه بان اللطيف والمتخلخل بالمعنى الاول هناك هو بعينه الرقة المفسرة ههنا
بسهولة قبول التقطيع والتشكيل وقد حكم هناك بانه غير نافع في الفعل والانفعال الا بالعرض مع انه الذي فسر به الرطوبة
فلزم خروج الرطوبة من الكيفيات النافعة فيهما مع ان اثبات ذلك مطلوب له في ذلك الفصل من الطبيعي و
الاولى ان يقال سهولة قبول الاشكال هي الرقة واللطافة فاما سهولة الالتصاق بالغير والانفصال هي
الرطوبة النافعة في الفعل والانفعال والكثافة عبارة عن صعوبة قبول الاشكال واما اللزوجة فكيفية مزاجية عن بسيط
المعنى لان اللزج ما يسهل تشكيله باي شكل اريد ويصعب تفريقه بل يمتد متصلا فهو مؤلف من رطب ويابس شديد
الالتحام والهش ما يخالفه فهو ما يصعب تشكيله ويسهل تفريقه لغلبة اليابس وقلة الرطب مع ضعف المزاج واما البلة
فاعلم ان ههنا رطبا ومبتلا ومنتقعا فالرطب هو الذي صورته النوعية تقتضي الرطوبة بمعنى قبول الالتصاق والانفصال
والمبتل ما يعرضه الرطوبة بمقارنة رطب فان نفذت الرطوبة في باطنه فهو المنتقع والجفاف مقابل البلة

فصل في الثقل والخفة وفيه مباحث اولها ان الشيخ قال في الحدود الاعتماد والميل كيفية بها يكون الجسم مدافعا

لما يمنعه عن الحركة فدل على انه مبدأ المدافعة لا نفسها وهي غير الحركة كما في الثقيل المسكن في الجو والزق المنفوخ المسكن تحت
الماء فانه يحس منهما الميل الهابط والصاعد وغير الطبيعة لانها قد تكون نفسانية ولعدمها عند كون الجسم في حيزه الطبيعي
ولان المدافعة يشتد ويضعف والطبيعة بحالها **وثانيها** ان من اثبت الميل امرا غير المدافعة لم يقل الحلقة التي يجذبها
الجاذبان المتساويان حتى وقفت في الوسط لا بد ان كل منهما اثر فيها فعلا يمنع عن تحريك الاخر اياها غير المدافعة لعدم ظهورها
وليس ذلك بقسر الطبيعة لان فعلها الى جانبي العلو والسفل وفعلهما لو تم فالى جانبين غيرهما فثبت ان لهذه المدافعة مبدا
غير الطبيعة وغير القوة النفسانية **وثالثها** ان الخفة والثقل قد عرفهما الشيخ في الحدود بقوله الثقل قوة طبيعية يتحرك
بها الجسم الى الوسط بالطبع والخفة قوة طبيعية يتحرك بها الجسم عن الوسط بالطبع وليس المراد من الوسط نفس المركز بل موضع
ينطبق مركز الثقيل او مركز ثقله على مركز العالم عند كونه في ذلك الموضع ومركز الثقل عبارة عن نقطة يتعادل ما على
جوانبها ثقلا بمعنى ان ثقل كل جانب يساوي ثقل مقابله اقول قوله بالطبع ليس بمكرر الكلام لبعض ولا صفة للمركز احترازا عن
مراكز الكرات الخارجة المراكز لان الثقيل لا يتحرك اليها بل الى ما هو المركز بالطبع وهو مركز الجسم الاول العالي للجهات
كما زعمه الرازي بل صفة للحركة احترازا عن الحركة القسرية على ما هو التحقيق من ان فاعلها هي الطبيعة المقسورة ليخرج التعريف
الخفيف المتحرك الى الوسط بالقسر وعن الخفيف الثقيل المرمي الى الفوق ثم ان قوله طبيعية يدل على ان الميل غير الطبيعة سواء
كان نفس المدافعة او ما به المدافعة **ورابعها** اقسام الميل طبيعي وقسري ونفساني والطبيعي لا يكون الا الى جهة من الجهات
والجهة الحقيقية اثنتان فالميل الطبيعي اثنان الثقل وهو الميل السافل والخفة وهو الميل العالي والقسري على خلاف الطبيعي واما
النفساني فقد يكون مستديرا وقد يكون مستقيما وقد يختلف باختلاف الارادات **وخامسها** ان الميل الطبيعي لا يوجد في الاجسام
عند ما يكون في احيازها الطبيعية قال الامام الرازي هذا مما نص عليه الشيخ في كتاب السماء والعالم من الشفاء بغير
حجة اقناعية فضلا عن البرهانية اقول هذا في الوضوح بمنزلة لا يحتاج الى البرهان بعد تصور الميل ومبدئه ولا
عند عدم المانع **وسادسها** ان الميل قد يطلق به نفس المدافعة وقد يطلق به السبب القريب لها وهو المنبعث من الطبيعة عند حاجتها
اليه حين خروجها عن الموضع الطبيعي او النفس عند الارادة باستخدام الطبيعة وكما انه من الممتنع وجود حركتين مختلفتين الجهة من الجسم
بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي قربا الى موضع ما ويلزمه البعد عن خلاف جهته فلو وجدت حركتان لكان يلزم الجسم
الواحد التوجه وعدمه الى كل من المقصدين فكذلك من الممتنع ان يوجد ميلان مختلفان بالفعل في جسم واحد سواء اريد بالميل
نفس المدافعة او سببها القريب منها فعلم مما ذكرنا اندفع التناقض الذي اورده الامام الرازي على كلامي الشيخ في الموضعين

من الشفا واحد بهاما قال في الفصل الذي بيان فيه ان ما بين لكن حركتين بالفعل ولا يقع بالاول من يقول ان الميلين يجتمعان سكونا
فكيف يمكن ان يكون في شيء بالفعل ميل الى جهة وفيه بالفعل التنحي عنها ولا تظن ان الحجر المرمي بالعوق فيه ميل الى اسفل البتة بل فيه
مبدأ من شانه ان يحدث ذلك الميل اليه لو زال العائق والثاني ما قال في الفصل الذي يتكلم فيه في الحركة القسرية
السبب في الحركة القسرية قوة يستفيدها المتحرك من المحرك يثبت فيه مدة الى ان يبطلها مصاكات كانت تتصل عليه مما تماسه
وتخرق به فكلما ضعف بذلك قوى عليه الميل الطبيعي تشعر بوجه الميل الطبيعي مع الميل القسري ولكن المراد منه مبدأ المدافعة او قوتها
بنحو الامكان الاستعدادي المقابل للفعل وان المحلّة آب كثيرة مع انها المجد وتبه الى جهتين فتحكم بوجود استعدادي لو بعيد لله فعليين
لا الى جهتيهما والى جهة مبدأيهما القريبين وبعضها ان الميل كما يكون الى الجهات المكانية كذلك يكون الى المقاصد الكيفية والكمية والوضعية
بل الجوهرية كما مضى في مباحث الحركة بل الميل لما كان هو السبب القريب للحركة ينقسم الى اقسامها فمنه ما يحدث في
طباع المتحرك فينقسم الى ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل النبات الى التزيد في الكم والى
الاستحالة في الكيف كميل العنب من الحموضة بل من المرارة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الصفرة وميل الحيوان عند انبعاثه
الى السلطنة الى جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر خارج عن الجسم كميل السهم عند انفصاله عن القوس والكرة عند الضرب بالسبب الطبيعة
سواء كانت مستقلة او مقهورة للنفس او مقصودة بامر خارج لكن المحسوس من هذه الاقسام ليس الا الميل المكاني والقسري منه يختلف
الاجسام في قبوله والتقصي عنه بحسب امور ذاتية او عرضية فالاختلاف الذاتي هو ان بحسب قوة الميل الطباعي وضعفها فالاقوى
بحسب الطبع اكثر تعصيا وامتناعا عن قبول الميل القسري والاضعف اقل امتناعا اما لعدم تمكين القاسر منه كالرملة الصغيرة
او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة او التخلخل الذي لاجله يتطرق اليه الموانع بسهولة كالريشة او لغير ذلك **ومنها**
انه كما يجوز اجتماع حركتين متخالفتين الجهة في جسم واحد احديهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة الشخص بقهقري في سفينة
متحركة بحركة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل احديهما بالذات والاخر بالعرض
كالحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويخرق الهواء منه وهو ميله بالعرض الذي للانسان بالذات
لكن لا يجوز اجتماع ميلين متخالفين احدهما بالطبع والاخر بالقسر كما لا يجوز اجتماع حركتين مختلفتين كك نعم
الميل يشتد ويضعف في الطبيعي بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم فالاكبر اشد ميلا من الاصغر او في الكيف
كالتكاثف والتخلخل فالاكثف اشد ميلا للهبوط من الالطف وبالعكس للصعود وفي الوضع كاندماج الاجزاء
وانتشارها وقد يختلف ايضا باسباب خارجة من رقة قوام المسافة وغلظه واما القسري فيختلف بحسب ما اشرنا اليه لاختلاف القوة

ذلك ما علم انه لو اطرأ على جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري وتقاوم السيان اعني القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة
مقهورة حدث ميل قسري وبطل الطبيعي ثم اخذ الموانع الخارجية مع الطبيعة في افنائه قليلا قليلا فياخذ الميل القسري في الانتقاص
وقوة الطبيعة في الازدياد الى ان تقاوم الطبيعة الباقي من الميل القسري فيبقى الجسم عديم الميل ثم تحدث الطبيعة ميلها مشوبا بآثار
الضعف الباقية فيها ويشتد بزوال الضعف فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري من باب الامتزاج الحاصل من الكيفيات
المتضادة انتهى وقد مثل الشيخ حال الميلين الطبيعي والقسري كما نشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وكيفية التقاوم بينهما كحال
الماء في حدوث الحرارة المنبعثة فيه من تاثير غيره حيث يبطل بها البرودة المنبعثة من طباعه الى ان تزول تلك الحرارة باسباب خارجة
شيئا فشيئا فيعود انبعاث البرودة من طباعه فانه لا يجتمع في الماء حرارته وبرودته بل يكون ابدا متكيفا بكيفية واحدة متوسطة بين تلك
الحرارة الغريبة والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه فتسمى حرارة وتارة اميل الى تلك فتسمى برودة وتارة متوسطا بينهما فلا يسمى
باسميهما وذلك بحسب تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة مع ما يعاونها من الامور الخارجة كالهواء المتبرد الحاوي له كذلك
الماء فكذلك لا يجتمع في جسم ميلان بل يكون ذا ميل واحد شديد او ضعيف قسري او طبيعي وعند تقاوم الميل القسري والطبيعة كانه
ينعدم الميل بالكلية لكن الفرق بين الميلين الطبيعي والقسري وبين البرودة الذاتية والحرارة القسرية للماء ان خلو الجسم عن
الميل ممكن كما في كونه عند حيزه الطبيعي وكما في حالة سكونه بين الحركتين الصاعدة القسرية والهابطة الطبيعية وكما في الحلقة التي
تتجاذب طرفاها بقوتين متساويتين ولكن خلو الماء عن مرتبة من الحرارة والبرودة غير ممكن لان بعض الاضداد لا يجوز خلو الموضوع القابل
عنهما وبعضها لا يجوز خلو عنها **ومنها** انه هل يجوز اجتماع الميلين الى جهة واحدة احدهما طبيعي والاخر غريب في الجسم الابداعي الذي
وجد على كماله الاول من غير عائق عن ميلها الطباعي كالافلاك في حركاتها الوضعية وكالعناصر الكلية في حركاتها لو خرج العالم خلاء
في غير احيازها كان ذلك ممتنعا لان قاعدة الامكان الاشرف دلت على انها في اقصى الممكن من قوتها الطبيعية مشغولها بالغة
الى الغاية فلا يمكن الزيادة عليها من خارج واما في غيرها حيث يكون الجسم معارضا بما يدفعه كالحجر الهاوي فان الهواء يقاومه في ميله
فلا يبعد ان يحدث معه معاون من ميل خارج يوجب سرعة حركته **ومنها** ان المعتزلة من المتكلمين يسمون الميل اعتمادا
ويقسمون الاعتماد الى لازم كاعتماد الثقيل الى السفل والخفيف الى فوق وهو الطبيعي ومختلفا وهو ما عدا الاعتماد في الجسم ولكن
لكنه يسمي اسماء مختلفة بحسب الاعتبار يسمى اعتمادا واحدا بالنسبة الى السفل ثقلا والى العلو خفة وان لم يكن له بالنسبة الى
سائر الجهات اسم مخصوص وذهب بعض اخر الى انها متعددة متضادة لا يقوم بجسم واحد اعتمادان بالنسبة الى جهتين
ومنهم كالجبائي على ان الاعتماد لا يولد حركة ولا سكونا واما ولدهما الحركة فان من فتح بابا او رمى حجرا ثم مات تحرك بيده لم تحرك المفاتيح

لازما كان او مختلفا غير باق وقال
ابو هاشم بل اللازم باق كما اثبت في
كما في الالوان والطعوم وقال اكثرهم
لن الاعتماد ...

ولا يجرم ثم الحركة في المفتاح والحجر تولد حركة وتولد سكونا في المقصد وابو هاشم على ان المولد للحركة والسكون هو الاعتماد واستدل العيان بان
حركة الرامي متاخرة عن حركة الحجر المرمي لانه ما لم يندفع الحجر من حيزه امتنع اشغال يد الرامي اليه لاستحالة التداخل بين الجسمين وهو
ضعيف لانه ان اريد التاخر بالزمان فاستحالة التداخل لا يوجب ذلك لجواز ان يكون اندفاع هذا واشغال ذلك في ان واحد
كما في اجزاء الحلقة التي تدور على نفسها بين الادراك والانى الاتصال وان اريد بالذات فالامر بالعكس لانه ما لم
تتحرك اليد لم يتحرك الحجر ولهذا يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الحجر دون العكس فالاقرب بمن قال بالتوليد ان المولد للحركة
والسكون قد يكون هو الحركة وقد يكون هو الاعتماد فانه تولد اشياء مختلفة من الحركات وغيرها بعضها لذاته من غير شرط
كتوليد الحركة لانه السبب القريب لها وبعضها بشرط كتوليده اوضاعا مختلفة للجسم بشرط حركاته وكتوليد عود الجسم الى حيزه
الطبيعي بشرط خروجه عنه وكتوليده للالم بشرط توليده تفرق الاتصال والاصوات بشرط توليده المصاكة هذا
تقرير مذهبهم في الميل وبناء على قوانين الحكماء فقد علمت ان الميل غير باق في المواضع التي ذكرناها وانه مما يشتد ويضعف
والشدة والضعف يوجبان تبدل الشيء لذاته فالميل غير ضروري البقاء في كل جسم بشخصه واما الباقي في كل جسم بشخصه
هو الطبيعة الجوهرية المقومة له واما الذي استدل به بعض العلماء على بقاء الميل في حال الوصول الى المطلوب من
انه يفعل الايصال لانه المحرك والمدافع اليه والمدافع هو بعينه الموصل اليه ويمتنع انفكاك المعلول
عن علته فذلك صحيح يقتضي وجود الميل آن الوصول ولا يقتضي بقاءه كما لا يقتضي بقاء الحركة بل استحالتهما لان المستدعي
للميل والحركة هو خروج الجسم عما هو المطلوب طبعا كان او قسرا او ارادة وهو غير باق في آن الوصول الى المطلوب
فلا يكون الميل والحركة المحرك اليه لاستلزامه تحصيل الحاصل **وحادي عشرها** ان الميل هيئة ثابتة ولن وقع في بعض افرادها تدريج
وليس كالحركة التي لا يتصور الا تدريجية كالاين والكم وغيرهما وذلك لان الميل لابد من وجوده عند الوصولات الى حدود
مطالب غير منقسمة في الحدوث والموجود في حد غير منقسم كان في آن وان استمر قبله او بعده ايضا **وثاني عشرها** ان لا تفاوت
بين الثقل والخفة لو انتقل يوجب حركة الجسم الى جانب المركز والخفة الى جانب المحيط فكل منهما يوجب تباعد جسمه عن
جسم الاخر فالوصفان الموجبان تباعد الجسمين الى غاية التباعد يستحيل ان يكونا حتى يتقاعدا وقد علمت ان
السكون الذي بين حركتي الثقيل الصاعدة والهابطة انما حصل من تقاعد بين الطبيعة والميل القسري الصاعد الى
الميلين لعدم اجتماعهما بين هما منعدمان جميعا في ذلك الزمان الا في الطرفين فقد آن اوله كان اخر زمان الميل القسري
وقد قاومته الطبيعة حتى اتى ازالته وفي آن اخره كان اول زمان الميل الطبيعي وقد احدثته الطبيعة بعد فراغها عن اثار

ثم اعلم ان الميل القسري **فصل** في ما يظن دخوله في الكيفيات اللمسية وليس منها فمن ذلك الخشونة والملاسة والصلابة واللين وقد
يقع الاشتباه في تحديد هذه الامور لعدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض فالخشونة اختلاف الاجزاء والملاسة استواؤها وهما
من باب الوضع على ان المحسوس ليس نفس الوضع ايضا بل امر اخر من صلابة او لين او حرارة او برودة او غيرهما فليس هذا الباب
واللين حالة في الشيء الانغمار الحاصل فيه وهو من باب الحركة مع تقعير في سطحه منها وهو من باب الكيفيات المختصة بالكميات وليس
اللين نفس هاتين الصفتين لانه يوجد مع عدمهما ولان اللين غير محسوس بالبصر وهما محسوسان به فاللين عبارة عن استعداد
تام نحو الانغمار وكذا الصلابة فيه امور بعضها عدمي وهو عدم الانغمار وبعضها وجودي هو المقاومة المحسوسة وبه يقاوم الشكل
وليست الصلابة شيئا منها لان العدم فقط وما الشكل فقد علمت وما المقاومة فلو كانت صلابة كان الهواء الذي في الزق المنفوخ
صلبا وكذا الرياح الهابة بل الصلابة هي الاستعداد الطبيعي نحو اللاانفعال والاستعداد واللااستعداد ليسا مما يدرك
بالحس فضلا عن اللمس فالصلابة واللين من باب الكيفيات الاستعدادية وما سائر الكيفيات التي قيل بالاندراج بين اوائل
الملموسات اعني الاربع الفعليتين والانفعاليتين فالاليق بذكرها موضع اخر حين الشغل بذكر مباحث الكلام اللطيفة
وما الكيفيات المذوقة ولن تأتي تردف بهذا المقام لكون المذوق تلو الملموس لكن الكلام عنها مختصرا فاولنا
ارداف الكيفيات المبصرة بهذا الموضع استدلالا من فاعل الخير والجود واستجلابا للافاضة العلم والكمال الوجود

الباب الثالث في الكيفيات المبصرة وفيه فصول فصل في اثبات الالوان ذهب بعض الناس الى ان لا حقيقة للون
اصلا بل جميع الالوان من باب التخيلات كما في قوس قزح والهالة وغيرهما فان البياض انما يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام
الشفافة المتصغرة جدا الكثيرة السطوح المتعاكسة عنها النور بعضها في بعض كما في الثلج فانه لا سبب هناك الا المخالطة ونفوذ
الضوء في اجزاء صغار جمدية وكثرة انعكاساته وكما في زبد الماء والمسحوق من البلور والزجاج الصافي واما السواد فمن عدم
غور الضوء في الجسم لكثافته واندماج اجزائه والحاصل ان البياض يرجع الى النور والسواد الى الظلمة وباقي الالوان
يحصل من تفاوت اختلاط الشفيف بالهواء او ربما يسند السواد الى الماء نظرا الى انه يخرج الهواء فلا يكون نفوذ الضوء الى السطوح
ولا عبرة بذا ميل الثوب المبلول الى السواد والمحققون على انها كيفيات متحققة لا متخيلة ولئن كانت متخيلة في بعض المواضع
الخفية وظهور ما في الصور المذكورة بتلك الاسباب لا ينافي تحققها في حد ذاتها باسباب اخرى التي هي بالتحقيق المولدة
واعلم ان الشيخ ذكر في فصل توابع المزاج من ثانية الفن الرابع من الطبيعيات انه لم يعلم انه هل تحصيل البياض بغير هذا
الطريق المذكور ام لا ولكن في المقالة الثالثة من علم النفس قد قطع بوجود ذلك فقال انه لا يشك في ان اختلاط الهواء بالشفيف سبب لظهور

لظهور اللون ولكنا نمنع ان البياض قد يحدث من غير هذا الوجه لوجوه احدها كما في البيض المسلوق فانه يصير اشد بياضا مع انه لم
لم تحدث فيه تخلخل وهوائية بل اخرجت الهوائية عنه ولهذا صار اثقل وثانيها كما في الدواء المسمى باللبن العذرا فانه يكون من خل
طبخ فيه المرداسنج حتى انحل فيه ثم يصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي ويبالغ في تصفيته ثم يخلط
الماءان فينعقد فيه المنحل الشفاف من المرداسنج ويصير في غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض
فليس ابيضاضه لانه تشفف متفرق قد دخل فيه الهواء واللام يجف بعد الابيضاض وكما في الجص فانه يبيض في الطبخ بالنار
لا بالسحق والتصويب مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهواء فيه اظهر وثالثها ان اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى
السواد حيث يكون تارة من البياض الى الغبرة ثم العودية ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم العتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية
ثم السواد يدل على اختلاف ما يتركب عنه الالوان اذ لو لم يكن كذلك بل لم يكن الا تركيب السواد والبياض لما كان الاخذ في طريق
واحد ولم يكن اختلاف الا بالشدة والضعف ورابعها انعكاس الحمرة والخضرة ونحوهما من الالوان اذ لو لم يكن
اختلافها الا لاختلاط المشف بغيره لوجب ان لا ينعكس من الاحمر والاخضر وغيرهما الا البياض لان السواد لا ينعكس
بحكم التجربة هذا ملخص ما افاده في الشفاء ولا دلالة لهذين الوجهين على ان سبب اختلاف الالوان لا يجب ان يكون هو التركيب
السواد والبياض اقوى من دلالتهما على ان سبب البياض لا يجب ان يكون مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في كل منهما موضع
نظر لجواز ان يقع تركب السواد والبياض على انحاء مختلفة ولئن يقع انعكاس السواد عند الامتزاج لا عند الالتواء
ان صاحب كتاب المواقف فهم عن سوء فهمه او سوء ظنه بالشيخ لبعض عبارات الشفاء حيث نقل عنه ان سبب
البياض في الصور المذكورة ليس اختلاط الهواء بالمشف على الوجه المخصوص سبب لظهور ابيض وللرؤية لون البياض
انه ينكر وجود البياض فيها بالحقيقة فنسبه الى السفسطة حاشاه عن ذلك ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان
البياض ينسلخ والسواد لا ينسلخ ودفع بان عدم الانسلاخ لا يقتضي انه غير قابل للبياض ان عنوا به على سبيل الاستحالة فغير صادق
لكذبهم الشيب بعد الشباب وان عنوا به على سبيل الانصباغ فسببه ان الصبغ المسود لما فيه من قوة قابضة
فيخالط وينفذ والمبيضات غير نافذة وعن اصحاب الاكسير انهم يبيضون نحاسا كثيرا برصاص كلس وزرنيخ مصعد وذلك
يبطل ما قالوه وربما تمسكوا بان مادة البياض تقبل الالوان ومادة السواد لا تقبلها فدل على ان مادة البياض عارية عن
اللون ودفع بانه يجوز ان يكون الجامع مفارقا والتخلي للازم زوال سبب الاول لزوم سبب الثاني او لا شبهة في ان القابل
مادام القابل بلون لا يمكن القابل بلون آخر فمادة البياض مادام بياضه لا يمكن ان يتصف بلون آخر وكذا في السواد وسائر الالوان

بلا فرق فان قيل ان انسلاخ السواد عن محله غير ممكن كان رجوعا الى الوجه الاول وان انسلاخ الشيء وعدم انسلاخه من اضعف الدلائل على العدم
والوجود فرب وجودي ينسلخ ورب عدمي لا ينسلخ كالعمى والبصر حيث ينسلخ الوجودي ولا ينسلخ العدمي وربما احتج بان محل البياض يقبل جميع
الالوان وكل ما يقبل الشيء يجب ان يكون عاريا عنه فمحل البياض يجب ان يعرى عن الالوان كلها والجواب ان الصغرى كاذبة لانه يقبل سوى
اللون الخاص الذي فيه فلا يلزم الا عراؤه عن غير ذلك البياض وان اريد بالقبول الامكان المجامع للفعلية بمعنا الكبرى وهو ظاهر وربما
قيل لو كان القابل للشيء واجب الانفكاك عنه لكان ممتنع الاتصاف به الا عند الزوال وذلك حق تتمة في علم ان ما يحدث من الالوان
بسبب طبخ صناعي او نضج طبيعي وبالجملة باستحالة للمادة فهو لون طبيعي وكذا ما يحدث دفعة في محل وان كان بعد حركة مكانية فهو لون غير طبيعي كالالوان
القوسية والزجاجية والالوان المسحوقات المشفة كالجمد المكسور باجزاء صغيرة وكلا القسمين موجود لكن احدهما ماله حاصل لانفعال المادة و
الآخر من تغيرات النور الحاصر واختلاف ظهوره على الابصار حسب اختلاف المظاهر ثم ان القائلين بكون السواد والبياض كيفيتين
حقيقيتين منهم من زعم انهما اصل الالوان والبواقي بالتركيب وذكروا في بيانه وجوها ضعيفة ومنهم من ذهب الى ان اصول الالوان
هي السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى ان المشاهدة انما يفيد ان التركيب المخصوص
يفيد اللون المخصوص واما ان ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب وان ليس حقائق معدودة فلا **فصل** في النور المحسوس واعلم ان النور
ان اريد به الظاهر بذاته والمظهر لغيره فهو مساوق للوجود بل نفسه فيكون حقيقة بسيطة كالوجود منقسما بالقسمة فمنه نور واجب
لذاته قاهر على ما سواه ومنه انوار عقلية ونفسية وجسمية والواجب تعالى نور الانوار غير متناه الشدة وما سواه متناه مختلفة في قربها منه
وبعدها يكون بعضها كالانوار العقلية لا يتوقف الا عند حد والكون لمعات نوره حتى الاجسام الكثيفة فانها ايضا من حيث
الوجود لا تخلو عن نور لكنه مشوب بظلمات الاعدام والامكانات كما بيناه في شرح حكمة الاشراق وان اريد به هذا الذي يظهر به الاجسام على الابصار
فاختلفوا في حقيقته فمنهم من زعم انه عرض من الكيفيات المحسوسة ومنهم من زعم انه جوهر جسماني متعلق على [illegible] ان انه عرض ان نعلم انه ليس من
الاعراض التي تحصل بانفعال المادة وبالاستحالة بل يقع دفعة من المبدأ الفياض في محل قابل اياه او مقابلة نيرا ما بذاته وكذا ما يتغير
على ان يعلم انه جسم بل يقين انه ليس من الاجسام المادية المشتملة على قوة استعدادية ينفعل بتاثير فاعل غريب فهو على تقدير جسميته يكون
خاليا عن الكيفيات الانفعالية كالرطوبة واليبوسة والثقل والخفة واللين والصلابة وامثالها وكذا عن الكيفيات الفعلية المقتضية
لتلك الانفعالات كالحرارة الموجبة للحركة الى فوق وللتفريق والجمع وما شابهها وكالبرودة الموجبة للثقل والكثافة والجمود وامثالها
بل لابد وان يكون من الاجسام الكائنة دفعة بلا استحالة واشتغال لكن الزاعمين انه جسم اشتهر منهم ان النور اجسام صغار ينفصل عن
المضيء ويتصل بالمستضيء وذلك ممتنع لان اكثر النيرات المضيئة اجرام كوكبية دائمة الانارة لا ينفصل اجزاؤها عنها دائما

الاولى فيها الذبول والانتقاص مع خلوها عن اضعافها عن تمام مقدارها او مقدار اجزائها او كونها دائمة التحليل مع ايراد البدل
عن ما يتحلل عن جرمها فتكون حينئذ اجساما مستحيلة غذائية كائنة فاسدة وذلك محال في الفلكيات واما الذي ذكره في كتب
الفرع للاطالة مذهب القائلين بكون الانوار المبصرة اجساما فوجوه **الاول** انه لو كان النور جسما متحركا لكان حركته
طبيعية والحركة الطبيعية الى جهة واحدة دون سائر الجهات لكن النور يقع على الجسم في كل جهة كانت له **والثاني** ان
النور اذا دخل من الكوة ثم سددنا ها دفعة فتلك الاجزاء النورانية اما ان تفنى او لا فان بقيت فهل تبقى في
البيت او تخرج فان قيل انها خرجت عن الكوة قبل الانسداد فهو محال لان السد كانت سبب انقطاعها فلا بد ان يكون
سابقا عليه بالذات او بالزمان وان بقيت في البيت فيلزم ان يكون البيت مستنيرا كما كان قبل السد وليس كذلك
وليس الا يفنى فيلزم ان يكون تخلخل جسم بين جسمين يوجب انعدام احدهما وهو معلوم الفساد **والثالث** ان كونها انوارا اما ان يكون
عين كونها اجساما او لا ان يكون مغايرا لها والاول باطل لان المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك نعقل
جسما مظلما ولا نعقل نورا مظلما ولا ان قيل انها اجسام حاملة لتلك الكيفية فتصعد عن المضيء وتصل بالمستضيء فهذا ايضا
باطل لان تلك الاجسام اما محسوسة او غير محسوسة فان لم تكن محسوسة كانت ساترة لما وراءها ويجب انها كلما ازدادت اجتماعا
ازدادت سترا لكن الامر بالعكس فان الضوء كلما ازداد قوة ازداد اظهارا **والرابع** ان الشمس اذا طلعت من الافق يستنير
وجه الارض كله دفعة ومن البعيد ان ينتقل تلك الاجزاء من الفلك الرابع الى وجه الارض في تلك اللحظة اللطيفة
لا سيما والخرق على الافلاك ممتنع اول وهذه الوجوه في غاية الضعف كما بيناه فيما كتبنا في حكمة الاشراق اما الوجه
الاول فلان كون النور جسما لا يستلزم كونه متحركا ولا كون حدوثه بالحركة بل يجوز ان يوجد دفعة بلا حركة واما الوجه الثاني
فلقائل ان يقول ان قيام المجعول بلا مادة انما يكون بالفاعل كما عبر اياه مع اشتراط عدم الحجاب المانع عن الافاضة
فاذا طرأ المانع لم يقع الافاضة فينعدم المفاض بلا مادة باقية عنه لانه وجه لم يكن يشركه المادة فكذا عدمه فعند انسداد
الباب عن الافاضة ينعدم الشعاع عن البيت دفعة ولا حرج في ذلك بين كونه عرضا او جوهرا او جسما فيهما جميعا لان
النور مطلقا ليس حصوله من جهة القبول المادة وتشركه الهيولى كسائر الجواهر والاعراض الانفعاليات ولذلك
لا ينعدم شيء منها دفعة لو فرض حجاب بينها وبين مبدئها في الفاعل الا بعد زمان وتعقيب استحالة واما الذي
ذكروه ثالثا فجوابه ان المغايرة في المفهوم لا تنافي الاتحاد والعينية في الوجود كنفس الوجود فان مفهومه غير مفهوم
ولكن وجود الجسم عين جسميته فما ذكروه مغالطة من باب الاشتباه بين مفهوم الشيء وحقيقته والاشخاص الذين
بالوجود لما به فيه بان يقال المفهوم من الموجودية غير المفهوم من الجسمية ولذلك نعقل جسما معدوما ولا نعقل وجودا
معدوما والحق فيهما جميعا ان مفهوم النور والوجود غير مفهوم الجسم لكن المفهومات المختلفة قد تكون في الاعيان ذاتا
واحدة من غير تعدد في وجودها واما المذكور رابعا فلان مبناه انما على الاتصال والقطع للمسافة لا على
مجرد الجوهرية والجسمية **فصل** في ماهية النور واقسامه النور غني عن التعريف كسائر المحسوسات ولعرفه بانه
كيفية هي كمال اول للشفاف من حيث هو شفاف او بانه كيفية لا يتوقف الابصار بها على الابصار بشيء
آخر تعريف بما هو اخفى وكان المراد به التنبيه على بعض خواصه والمعترفون بانه كيفية اختلفوا فمنهم من زعم
انه عبارة عن ظهور اللون فقط وقالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط
بينهما الظل ويختلف مراتبه بمراتب القرب والبعد عن الطرفين فاذا الف الحس مرتبة من
مراتب الخفاء ثم شاهد ما هو اكثر ظهورا من الاول ظن ان هناك بريقا وشعاعا وليس الامر
كذلك بل ذلك بسبب ضعف الحس والدليل عليه ان ظهور بعض اللامعات بالليل المظلم
دون النهار لضعف الحس في الظلمة فزعم انها كيفية زائدة ولذلك لا يقوى البصر بنور السراج
لم ير اللمعان وكذا انسبة لمعان السراج الى لمعان القمر ونسبة لمعانه الى نور الشمس من حيث ان
لمعان السراج تزول عند ظهور القمر وهو تزول عند ظهور الشمس والسبب فيه ما ذكرنا
من ضعف الحس ومن هو لا من بالغ حتى قال ضوء الشمس ليس الا الظهور التام للونها وذلك
يبهر البصر فيتحير لونها لا لطافة في نفسه كما انا نحس بالليل بلمعان اللوامع ولا ندرك
الوانها لكون الحس لضعفه في الليل يبهره ظهور تلك الالوان فلا جرم لا نحس بها ثم لو نوا
قوي في النهار بنور الشمس لم يصر مغلوبا بالظهور تلك الالوان فلا جرم نحس بها فهذا بيان مذهبهم اقول
لا بد اولا من تحقيق محل الخلاف في ان النور كيفية زائدة على اللون او نفس الظهور فنقول من قال
بانه نفس الظهور فهو لا يخلو اما ان يريد به ماهية الظهور او مجرد هذه النسبة والثاني باطل والا لكان الضوء امرا
عقليا واقعا تحت مقولة المضاف فلم يكن محسوسا اصلا لكن الحس البصري ما هو شغفه عن الضوء
ويتضرر بالشديد منه حتى يبطل والامور

يبطل والامور الذهنية لا تؤثر مثل هذا التأثير فثبت ان الضوء عبارة عما يوجب الظهور فيمكن ان يراد بما لكن بقي الكلام في انه عين اللون او غيره وقد تكلمنا في ذلك في تعاليقنا على حواشي الاشراق فنبين عنه مقالا وما تما الوجوه التي ذكرت هناك حتى استقر الراي على ان الظهور المحسوس بما هو محسوس عبارة عن نحو وجود الجواهر الظاهر الحاضر عند النفس في غير هذا العالم واما الذي في الخارج بازائه فلم يزد وجهه على وجود اللون والذي وقع الاشتباه لاجل غايته مغايرة تعاقب مقدوحة الاول ان ظهور اللون اشارة الى تجدد امر فهو اما نوع او صفة نسبية او غير نسبية والاول باطل لان الظهور اما ان يحكى عبارة عن تجدد او اللون المتجدد والاول يقتضي ان لا يكون مستنيرا الا في آن التجدد والثاني يوجب كون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء هو ظهور اللون معنى وان جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور فذلك نزاع لفظي وان زعموا ان ذلك الظهور يتجدد في حال النسبية فهذا باطل لان الضوء امر غير نسبي فلا يمكن تفسيره بالحالة النسبية والثاني فان البياض قد يكون مضيئا مشرقا وكذا السواد فلو كان ضوء كل منهما عين ذاته لزم ان يكون بعض الضوء ضد البعض وهو محال لان ضد الضوء الظلمة الثالث ان اللون قد يوجد بدون الضوء وكذا من سائر الالوان وكذا الضوء يوجد بدون اللون كالماء والبلور اذا وقع عليهما الضوء فهما متغايران لو تحقق كل منهما بدون الاخر الرابع ان الجسم الاحمر مثلا الصقيل اذا انعكس منه الى مقابله فتارة ينعكس الضوء منه الى الجسم الاخر وتارة ينعكس منه الضوء واللون معا اذا قوي بان يحمر الجسم المنعكس اليه فلو كان الضوء مجرد ظهور اللون لكان ان يفيد لغيره لمعانا ساطعا فان حيث هذا البريق عبارة عن اظهار اللون وذلك المقابل … اذا اشتد لون الجسم المنعكس منه ضوءه الى احمر ضوء المنعكس اليه والحاصل … لون نفسه اقول لا الوجه الاول فهو مقدوح بان ظهور اللون عبارة عن وجهه وهو صفة حقيقية فمن شانها ان … وليس هنا القوة المدركة وبهذا الاعتبار يقع له التجدد وقوله يوجب ان يكون الضوء نفس اللون قلنا نعم ولكنهما متغايران بالاعتبار لان الماهية والوجود في كل شيء واحد بالذات متغايران بالاعتبار فان الضوء يرجع معناه الى وجود خاص عارض لبعض الاجسام والظلمة عبارة عن عدم ذلك الوجود بالكلية والظل عبارة عن عدمه في الجملة واللون عبارة عن امتزاج … هذا الوجه النوري … عدمه … وقد ترتب … الادلة المورده على ابطال كون الالوان غير زائدة على مراتب تركيب الانوار فعلى هذا صح قولهم الضوء هو ظهور اللون وصح ايضا لو قال احد انه غير اللون لان النور بما هو نور لا يختلف اذ لا يعتبر فيه امتزاج ولا شوب مع عدم او ظلمة والالوان مختلفة واما الوجه الثاني فهو مندفع بما مهدنا وبان الالوان وان لم يكن غير النور الا ان مراتب الانوار مختلفة شدة وضعفا مع الاختلاف بالشدة والضعف قد يختلف بوجوه اخر بحسب تركيبات ومزجيات كثيرة تقع بين اعدادي النور وامكانها وقلتها وقوتها وضعفها واصلها وعارضها واعدادي الظلمة اعني عدم ملكة النور وامكانها وقلتها وقوتها وضعفها واصلها وفرعها فان

اللون

[illegible]

صح السابق

بلغ

هذه الالوان امور مادية في الاكثر او متعلقة بها والكل منها منشأ الاثار والتركيب بين الوجودات في الاعدام والامكانات فليس يجب

ان يكون من ضروب تركيبات النور بالظلمة هذه الالوان التي نراها فيقع تلك الاقسام في محالها على الوجه المذكور ثم يقع عليها

نور آخر مقابلة المنير ومن ثم قيل الضوء عين اللون لم يقل بان كل ضوء عين كل لون لكان من قبيل ما بين الوجهة على

الماهية لم يقل بان كل وجه عين كل ماهية ليلزمه ان لا يطرى وجه على وجه ولا تضاد وجه لوجه فالالوان متخالفة الاحكام وبعضها

امور متضادة لكن ما هي الالوان لا ما هي الانوار كان الموجودات متخالفة الاحكام وبعضها اشياء متضادة لكن ما هي مهيات

لا ما هي ماهيات الا ما هي موجودات مع ان الوجود والماهية واحد وكذا النور واللون واحد لا يخفى ذلك على من تتبع كلامنا مع قلب زكي

واما الوجه الثالث فسيندفع بما بيناه وكذا الوجه الرابع بما ذكرنا في رده فان عدم ظهور اللون قد يكون لضعف اللمعان

الواقع عليه وقد يكون لشدة اللمعان فالواقع على المعان الصقيل المنعكس عن المقابل المتلون قد يكون ضوءا فقط وذلك عند قصور الضوء واللون او قصور استعداد

القابل وقد يكون كلاهما لقوتهما وقوة استعداد المنعكس اليه على ان لنا كلاما في مباحث العكوس طويلا وكون المنعكس من الجسم المقابل الجسم آخر ضوءه

دون لونه رجحان لا وجه لمقابلته فان الصيقلي قد يكون ذا لون وضوء لكن المنعكس منه الى مقابله ليس الا حصة من نير آخر مشروط على نسبة

وضعية مخصوصة بينهما له اليهما لا اللون والضوء اللذان يستقران فيه فالمنعكس في ذلك المقابل ليس الا الضوء فقط في ذلك النير لا من المنعكس

منه الا ان يكون المنعكس اليه ايضا جسما صقيلا فيقع فيه حكاية منهما او من احدهما ايضا

في الفرق بين الضوء والنور والشعاع والبريق والظل

والظلمة وقد عرفت ان الالوان انما تحدث بالفعل عند حصول الضوء وضوء المظهر ان كان من ذاته لا بان يفيض عليه من مقابله كالشمس يسمى ضياء

والا فنور كالقمر ويسمى نورا ايضا قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا اي ذات ضياء وذات نور واللمعان هو النور الذي

يستر لون الجسم الذي هو ايضا ذاتي وعرضي والاول يسمى شعاعا والثاني كما للمراة يسمى بريقا وربما يسمى الوضعي الحاصل من مقابلة المضيء

لذاته كنور القمر ونور وجه الارض الضوء الاول والحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض قبل طلوع الشمس وكضوء الارض بسبب مقابلة الهواء

المقابل للشمس هو الضوء الثاني والثالث وهكذا على اختلاف الوسائط بينه وبين المضيء بالذات ويسمى ظلا او لا وثانيا وهكذا يتقدم ذلك

على الضوء بمرتبة الى ان ينتهي الضوء بالكلية وينعدم فيسمى ظلمة وهي عدمي لانا اذا غمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحنا في الظلمة

لا نرى شيئا فوجب ان لا يكون كيفية في الجسم المظلم ولانا لو قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انضياف صفة اخرى ولا

اضافة قوة اليه لم يكن حاله الا هذه الظلمة ومتى كان كذلك لم يكن امرا وجوديا لسببيا محضا وانهم قالوا

الالوان غير موجودة بالفعل حال كونها مظلمة عند الشيخ واتباعه والذي عليه انا لا نراها في الظلمة لا لعدمها

صفرا لعدمها او لوجود عائق عن الابصار في الظلمة فان الظلمة عدمية والهواء نفسه غير مانع من الرؤية كما اذا كنت

في غار مظلم وفيه هواء كله على تلك الصفة فاذا كان الرائي في مستنير رآها وان لم يكن الهواء

الوقف

الوقف بينه وبينك وربما يقال هذا الترديد غير حاصر لاحتمال شق آخر وهو عدم الرؤية ويندفع بان اللون

اذا كان في نفسه من الكيفيات المبصرة فعند وجود الحس الصحيح يجب ان يكون مدركا والا لم يكن في نفسه مدركا

مرئيا ولقائل ان يقول لا يلزم ان اللون له ماهية في نفسه وله انه يصح ان يكون مرئيا فلعله الموقوف على وجود

الضوء هو هذا الحكم وبالجملة للجسم امر ثابت مستعدا لان يكون له لون معين ووجود ذلك اللون وكونه بحيث

يصح ان يرى فلم لا يجوز ان يكون الموقوف على وجود الضوء هذا الحكم الثالث لا احد وجهي اللون الاول والاولى ان يجاب

المسئلة متفرعة على مسئلة كون اللون عين الضوء او غيره فان كان من مراتب الضوء لم يكن موجودا حالة الظلمة وان كان غيره

امكن ان يكون موجودا في تلك الحالة ولا نراها لفقدان شرط الابصار وبالنظر الى ان الظلمة من شرائط رؤية بعض

الاجسام كالاشياء التي تلمع بالليل ويخفى لمعانها بالنهار وقال لا يمكن ان يكون الظلمة شرطا لوجود اللون مع مبصرة وذلك لان

المبصر في الظلمة او في الضوء كما نراها سواء كانت في الضوء او في الظلمة ولا الشمس فانما لا يمكننا ان نراها

في الظلمة لانها متى طلعت لم تبق الظلمة واما الكواكب والعوامع فانما ترى في الظلمة دون النهار لان ضوء الشمس غالب على ضوئها واذا

انفعل الحس عن الضوء القوي لا يكاد ينفعل عن الضعيف واما في الليل فليس هناك ضوء غالب على ضوئها فلا جرم تظهر

فظهر ان تهاعن مرئية ليس لتوقف ذلك على الظلمة بل لما ذكر فظهر ان الظلمة ليست من شرائط هذا الباب الباب الرابع في

الكيفيات المسموعة وهو فصول في علة حدوث الصوت علته القريبة تموج الهواء وسبب التموج امساس عنيف

او تفريق عنيف كقرع الحجارة وقلع الكرباس فيحصل من كلا الامرين تموج من جهة انفلات الهواء من القارع او من القالع

من القالع الى جانبيه بعنف شديد فيلزم المباعدة للهواء الانقباض للدفع والموج الواقع في المتقارب وهكذا كحدث الهواء

لا بد في ذلك من سكون قبل تكون الهواء ان يستوي ذلك الهواء الذي عند الصماخ وليس الصوت نفس التموج كما ظن بعض الناس ولا نفس

القلع والقرع كما زعم آخرون فان التموج محسوس باللمس لان الشيء ربما حرف عن الصماخ فاندفع والقلع و

القرع محسوس بالبصر بتوسط اللون والاصوات تحس بالسمع او يبصر فليس التموج الصوت ولا القلع والقرع

والشيء قد يعلم منه انه تموج او قلع او قرع ويجهل كونه صوتا وقد يعلم الصوت عند ما يكون الامر مشتبها مجهولا في غير الصوت

في اثبات وجود الصوت في الخارج لا كما يقول لا وجود له في الخارج بل انما يحدث في الحس من ملامسة الهواء

المتموج واستدلوا على ذلك بانا كما ادركنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته ايضا ومعلوم ان الجهة لا تبقى في المتموج الذي عند الصماخ

فكان يجب ان لا يدرك جهتها كما ان اليد لما تلمس ما تلقاه ولا يشعر به الا حيث يلمس من غير ان يدرك الفرق بين ورود من اليمين او من الشمال

لانها لا يدرك البعيد الا حين يأتي اليها ولا التمييز بين الجهات وكان السمع يقع التمييز بين الجهات وكذا بين القريب والبعيد منه

للاصوات علمنا انا ندرك الاصوات اذا [illegible] فيكون موجها لفرع الصماخ واعترض بانا اما ندرك الجهة لان الهواء القارع للصماخ
انما ورد من تلك الجهة وانما نميز بين القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف ودفع الاول بان
الصوت قد يكون على يمين السامع ويسمع بالاذن الايسر [illegible] الاذن اليمين ولا شعور بالجهة [illegible]
كما ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضعيف [illegible] صوتين [illegible] في البعد مختلفين بالقوة والضعف [illegible]
[illegible] القرب والبعد اقول [illegible] الاشكال [illegible] بان المدرك والمحسوس لا بد وان يكون امرا موجودا عند المدرك حالة ادراكه
والموجود عند الجوهر الحاس لا بد وان يكون [illegible] الصوت [illegible] وان كان [illegible] البعد والقرب
غير موجودين عنده والتحقيق ان يقال ان تعلق النفس بالبدن [illegible] تعلقها بالقدرة كالهواء [illegible] وقد تعلقت
به النفس تعلقا ولو بالعرض [illegible] للنفس ادراكه [illegible] الحواس [illegible] الهيئات ومقادير [illegible] وبينها والجهة
التي لها وغيرها فادركت النفس له كما هو عليه

باب في تقسيم الصوت وهيئته ومعرفة الصداء والطنين والحرف سبب الحدة
صلابة المقروع وملاسته [illegible] بعض الاجسام وقصره [illegible] وضيق منفذ الهواء وقرب المنفخ في بعضها فيحدث عن
هذه الاسباب هيئة يتأدى الى السمع [illegible] الصوت هي الزيرية وسبب الثقل اضداد هذه الاسباب وهي البمية [illegible] للزيادة و
النقصان فان زادت الاسباب زادت [illegible] وبالعكس واما الصداء فحصوله لان الهواء اذا تموج وقاوم ذلك التموج جسم
صلب كجبل او جدار بحيث لا ينفذ فيه الهواء المتموج يرتد وينصرف الى جانب الخلف ويكون [illegible] الاول [illegible]
الكرة [illegible] ان يرجع القهقرى [illegible] فيحدث من ذلك صوت هو الصداء واذا [illegible]
ذلك [illegible] الطنين [illegible] المقروع طرفه القارع واما الحرف فهو ما يعرض للصوت كيفية
بها يتميز عن صوت اخر [illegible] في الحدة والثقل تميزا في المسموع فتلك الكيفية العارضة هي الحرف في عبارة ومعروضها في عبارة جمع
العلماء ومجموع العارض [illegible] في عبارة بعضهم اقول [illegible] الصوت [illegible]
اما الموضوع فهما [illegible]
[illegible] الزيرية والبمية [illegible]
مختلفين بالحدة والثقل [illegible] وقيد التمييز بالمسموع احتراز اعني مثل الطول والقصر والطيب وغيرها فان
التمييز بها لا يكون تمييزا في المسموع لانها ليست بمسموعة [illegible] الكيفيات [illegible] فالاولى ان يكون احترازا
عن مثل الغنة والبحوحة [illegible] قولنا تمييزا في المسموع ان يكون ما به التمييز مسموعا [illegible]
من المسموعات [illegible] الغنة والبحوحة قال بعض العلماء والحق ان معنى التمييز في المسموع ليس ان يكون ما به

التمييز

التمييز مسموعا بالذات بل ان يكون التمييز في نفس المسموع بان يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحرف بخلاف الغنة والبحوحة وغيرها
فانها قد تختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس ولا خفاء في ان هذا التعريف ومثله لا يفيد للمحسوسات تعريفا بالحقيقة بل
المقصود مزيد توضيح للماهية الواضحة عند العقل وتنبيه على خواصها

في تقسيم الحروف الى صامت ومصوت والى
[illegible] الحركات الثلث تعد [illegible] الحروف وتسمى المصوتة المقصورة والالف والواو والياء اذا كانت ساكنة
متولدة من حركات تجانسها [illegible] الالف من الفتحة والواو من الضمة والياء من الكسرة تسمى المصوتة الممدودة وهي
المسماة في العربية بحروف المد واللين [illegible] الحركات وما سوى المصوتة تسمى صامتة ويندرج فيها الواو
والياء المتحركتان [illegible] اذا لم يكن قبل الواو ضمة وقبل الياء كسرة [illegible] الالف الا مصوتا [illegible]
الهمزة [illegible] الحركة والسكون [illegible] عبارة عن كيفية حاصلة
في الحرف الصامت [illegible] المخرج [illegible] المدات [illegible] الالف فتحة ولا الواو ضمة ولا الياء كسرة ولا خلاف في امتناع
الابتداء بالمصوتات [illegible] ذلك لكونه [illegible] الصامت ايضا [illegible] لكونه عبارة عن مدة
متولدة من اشباع حركة تجانسها [illegible] قبلها صامت متحرك وهذا هو الحق [illegible]
الابتداء بالساكن وان كان مرفوضا في لغة العرب [illegible] الحرف [illegible]
كالفاء [illegible] وان لم يمكن كالطاء [illegible] في اول زمان [illegible] النفس [illegible]
في وسط الكلمة [illegible]
[illegible] لا يمكن مده [illegible]
واعلم ان الحرف الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا مقصورا ومع المصوت الممدود يسمى مقطعا ممدودا والاول مثل
لَ بالفتح او الضم او الكسر والثاني مثل لا او لو ولي [illegible] المقطع الممدود بمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل [illegible]
[illegible] المقطع الممدود في الوزن واعلم ان [illegible] الحروف تسعة وعشرين في لغة العرب [illegible] اللغات
اختلافا بالنوع فهي انواع متخالفة [illegible] التصنيف [illegible]
او متحركا مضموما او مفتوحا او مدغما او مدغما فيه وغير ذلك واما التشخيص فلكون [illegible] الذي يتلفظ بها زيد الان
او في وقت اخر او يتلفظ به عمرو في وقت مخصوص [illegible] بالعلوم الطبيعية الباب
الخامس في الكيفية المذوقة والمشمومة وفي اثبات عرضيتهما وفيه فصول
في الطعوم الاجسام اما ان يكون عديمة الطعم او ذات طعوم والاول [illegible] الطعم [illegible]

واما عارية تحت فقط فان النحاس والحديد وامثالهما مما لا يتحلل منه شيء يغوص في اللسان فيدركه ولكن اذا
احتيل في تحليله وتلطيفه يتخلص منه اجزاء صغار يظهر له طعم قوي واما الذي له طعم فبسائط الطعوم الحاصلة في افراده تسعة
فيها الحرافة والملوحة والمرارة والدسومة والحلاوة والعفوصة والقبض والحموضة وذلك لان ذا الطعم اما لطيف
الجسم القابل او كثيفه او معتدله والفاعل في الثلثة اما حرارة او برودة او قوة معتدلة بينهما فالحار ان فعل في الكثيف
حدثت المرارة وان فعل في اللطيف حدثت الحرافة وان فعل في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان فعل في الكثيف فالعفوصة
وفي اللطيف فالحموضة وفي المعتدل فالقبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفه
فالحرافة اسخن الطعوم ثم المرارة ثم الملوحة فالحريف اقوى على التحليل ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة باردة لان سبب حدوث
الملح هو مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمته اجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج المر الساخن ... الماكول والعفص ابرد ثم القابض
ثم الحامض ولذلك يكون الفواكه الحلوة اولا فيها عفوصة شديدة البرودة فاذا اعتدلت قليلا باسخان الشمس المنضج لها مالت
الى الحموضة مثل الحصرم وفيما بين ذلك يكون ... ثم ينتقل الى الحلاوة والعفص والقابض متقاربان في الطعم
لكن القابض يقبض ظاهر اللسان والعفص باطنه ايضا وقد يتركب طعمان في جرم واحد مثل اجتماع المرارة والقبض في الحضض
ولسم ... وكاجتماع الحلاوة والحرافة في العسل المطبوخ وكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وكاجتماع المرارة والتفه
في الهندباء ولشبه ... هذه الطعوم انما يكون لسبب انها ... فاحدث ... بعضها ... الكيفية
الطعمية ومع التأثير اللمسي واحد لا يتميز في الحس فيصير ذلك كطعم واحد متميز في الطعوم المتوسطة بين الاطراف ... الصحبة ...
من غير اسخان وهو الحموضة وآخر الصحبة بكثيف وكثيف وهو العفوصة وعلى هذا القياس هذا ما يليق بالحكمة من احكام الطعوم
والزايد على هذا القدر فاللائق بايراده فيه علم الطب   في الروائح المشمومة ليس لانواع الروائح عندنا اسماء الا
الا من جهات ثلث احدها جهة الاضافة الى موضوعاتها كرائحة المسك ورائحة العنبر ورائحة الورد وثانيها من جهة الموافقة
والمخالفة للطبيعة ومنشؤه من غير كيفية ... فيها وثالثها ان يشتق لها اسم من الطعم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة
كان الروائح اذا اعتبرت مقترنة للطعوم ... اليها ويعرف فهذا آخر الكلام في احوال الكيفيات المحسوسة ...
لما ذكر في كتب القوم كالشفاء وغيره واما الكلام في كيفية الاحساس بها فيأتي في القسم الثاني لهذا الفن وهو البحث عن الكيفيات
المحسوسة كلام ... من هذا النمط ... ذكره ... آخرها ولغيرها ... ان لها كيفيات ... في عالم آخر عن عالم
الاضداد والاستحالات ... الانسانية عند المفارقة عن هذه ... القسم الثاني من
الاقسام الاربعة التي للكيف وهو الكيفية ... اللاقوة وفيه فصول   في انواع هذا القسم من الكيفية ... الاول

استعداد شديد على ان ينفعل كالمرضية والمرض ... وتسمى اللاقوة والثاني استعداد شديد على ان لا ينفعل كالمصاحية والصلابة والثالث
استعداد شديد على ان يفعل كالمصارعية وهذان القسمان يسميان بالقوة واما المعنى المحصل الذي يشترك فيه هذه الثلثة
ويكون تمام الامر المشترك الذاتي لها حتى يكون نوعا لمطلق الكيف وجنسا لهذه الثلثة فقد ذكر الامام انه هو استعداد جسماني
كامل نحو شيء من خارج ونازعه فيها ان المبدأ الجسماني الذي يتم حدوث امر حادث ... ان حدوثه مترجح به وذلك انه اولى من الاول لان
الاستعداد من باب المضاف اذ لا يعقل الا بين شيئين مستعد ومستعد له فكيف يكون نوعا من الكيف وهذا القسم مشارك
للثلثة لان الفعل والمنفعل يشتركان في ان حدوث الحادث انما يتم بهما ثم ان القوة على الانفعال يترجح بها حدوث الانفعال
وكذا القوة على المقاومة يترجح بها حدوث المقاومة والقوة على الفعل كذلك والاقسام الثلثة مشتركة في كونها مبادي جسمانية لحدوث
حوادث مترجحة بها قال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان في هذا الجنس الآخر من اجناس الكيفيات اعني انواع الكيفية اللازمة يجب ان يتصور على انه
استعداد جسماني كامل نحو امر خارج لجهة من الجهات لا القوة التي هي في مقابلة الاولى ولا قوة الجواز فان كل انسان بالقوة صحيح
ومريض لكن تتمة الاستعداد حتى يصير هذه القوة بحكم الجواز الطبيعي وافرة من جهة طرفي النقيض فلا يكفي في قوة الشيء ان يقبل المرض او ان يصح غيره
فقط كيف كان بل ان يكون قد ترجح قبول المرض على قبول الصحة او يرجح لا قبول الصحة والممراضية والهيئة المصاحية والهيئة الاخرى
والصلابة المترجح فيها ان لا ينغمز واللين المترجح فيها ان ينغمز من هذا الباب فشهد ثم علم انه لا خلاف في ان القوة على الانفعال والقوة على
المقاومة داخلتان تحت هذا النوع واما ان القوة على الفعل هل هي داخلة تحته هذا النوع فالمشهور انها منه والشيخ اخرجها منه وهو الحق كما سيظهر
لك وجهه فاذا اريد تلخيص ما هو خارج من القسمين من الامر الثالث فيقال انه كيفية بها يترجح احد جانبي القبول واللاقبول لقابلها واما بيان
ان القوة على الفعل لا يصح ان يكون داخلة تحت النوع كما ذهب اليه الشيخ فيتوقف اولا على ان تعرف ... كليا وهو ان جهات العقد التي
يكون من لوازم الذات لان الذات لما هي هي ... فلها ... اثر ... طبعه ... ولم يكن ... الفعل ... الاثر فلا يحتاج في فعلها الى قوة زائدة
عليها واذا فرض اضافة قوة اخرى لها لم يكن تلك الذات بالقياس اليها فاعلة لها بل قابلة لها واذا اعتبرت الذات والقوة معا كان
المجموع شيئا آخر ان كان له فعل كان فعله لازما من غير تراخ استعداد له لحصول ذلك الفعل ولو فرض لك استعداد اذ علية له كان له من
اولا قوة انفعالية لحصول ما يتم به كونه فاعلا فقولنا لك الاستعداد المفروض لم يكن بالحقيقة فاعلية كانفعال فليس للفاعلية استعداد بل
للمنفعلية اولا وبالذات وللفاعلية بالعرض فثبت بما بينا بالبرهان ان لا قوة ولا استعداد بالذات لكون الشيء فاعلا بل انما
القوة والاستعداد للانفعال والصيرورة لشيء قابلا لشيء بعد ان لم يكن   في تحقيق ما ذكرناه بوجه تفصيلي قال الشيخ في طبيعيات
الشفاء ان تشكك ... انه ... في هذا الباب ... من حيث ان لا ينصرع او من حيث يصرع فان كان من حيث لا يصرع
فكون المقاومة ... خفيف ويكون هذا الجنس هو احد طرفي ما عليه القوة الانفعالية في ان ينفعل وفي ان لا ينفعل لكنه

يعرض ان يصبح استعداده من حيث يحرك غيره من الاقسام اذ لا يصح ان يوجد في الاجناس الاعلى او يقال
كان من حيث يصرع فان الشبهة الاولى باكمله وكانك قد فهمتها ولسنا نعني بالقوة المصارعية القوة الاولى
المحركة للنفس التي هي جوهر لا يقبل الاشد والاضعف بل نريد الكمال الملكي الحاصل مرارا في الاعضاء المشبهة
شدة الذكاء والفهم الى النفس الناطقة فنقول الآن المصارعة بحيث ينبغي ان نعلم انها متعلقة بامور ثلثة امر في البدن وامر في
القوة المحركة وامر في القوة الدراكة اما ما يتعلق بالقوة الدراكة فهي معرفة ما صناعية بحيث المصارعة كمعرفة صناعة
الرقص والضرب بالعود وبالجملة فهو من اصناف المعرفة بكيفية فعل يتعلق بالحركة كصناعة البناء والكتابة واما
ما يتعلق بالقوة المحركة فهو ملكة يحسن بها تصريف الفعل على ادراك الغرض في المصارعة فهاتان اما حالان ان ضعفتا
واما ملكتان ان قويتا وتمكنتا وليستا من الامور البدنية الصرفة والثالث وهو ما في البدن فهو امر بدني يقوى به
كون الاعضاء بحيث يعسر عطفها ونقلها فهذا من هذا الباب فقد زالت الشبهة وتقرر ان هذا الجنس هو استكمال
استعداد احد طرفي ما عليه القوة بمعنى الجواز حتى يكون شديد الاستعداد للوجود ما اذا وجد كان انفعالا لا انفعاليا كالمراضية
او شديد اللااستعداد لان لا يوجد فيه وهذا كالمصحاحية وبالجملة فان هذه القوة اما الى استكمال اخذه نحو التغير عن الحالة
الطبيعية الملائمة وهو اللاقوة والى ان لا تتغير عنها وهي القوة الطبيعية اشهى وربما قيل ان القدرة على تلك الافعال
لها اعتبار من حيث انها قدرة واعتبار من حيث انها قدرة شديدة او من حيث انها قدرة ~~ضعيفة~~ او من حيث انها فاعلة
بسهولة فهي من حيث انها قدرة فهي من الحال والملكة ومن حيث انها شديدة او فاعلة بسهولة فهي في هذا النوع
فاجيب كما في الشفاء بان الذي فيه قوة ان يصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة ففي كل منهما قوة الانجاز
حاصلة ولكنها في احدهما اقوى وفي الآخر ضعيف وهذا الاختلاف اما ان يكون في الماهية او في العوارض فان كان في
الماهية وجب ان لا تكون شدة القوة خارجة عن ذات القوة فان الشيء لا يختلف باختلاف ما ينضم اليه من الخارج
واذا لم يكن الشدة معنى آخر بين القوة القوية مرجحة واحدة وهي ماهيته الوحدانية مخالفة للقوة الضعيفة فاذا كانت
تلك الماهية داخلة في احد الجنسين امتنع دخولها في الجنس الآخر والا كان الاختلاف بينهما في العوارض فذلك باطل
ومع بطلانه يفيد المقصود اما وجه بطلانه فلانه يلزم ان يكون قوة واحدة بما فيه يعرض له الشدة لا القوة اخرى
انضاف اليها بكيفية غير القوة كما لف يقارن العدد فيصير بها اشتدت ما نراه في كل ذي هذا الحكم باطل
انه مع بطلانه يفيد المقصود فلان القوة القوية اذا كانت من نوع القوة الضعيفة والقوة الضعيفة غير داخلة في هذا القسم
من الكيفية فالقوة القوية غير داخلة فيه ايضا والا لم يكن تحت جنس لم يكن الشيء الذي تحت ذلك الجنس وما يحتج به ايضا

والذي فيه قوة ان يصرع اشد ففيه قوة الصرع حاصلة لكنها ضعيفة صح

على بطلان مذهبهم لان الحرارة لها قوة شديدة على الاحراق وكذا شدة الصلابة في هذا الباب مع دخولها في الجنس المسمى بالانفعاليات والانفعالات
لزم تقومها بجنسين وهو ممتنع فثبت بهذا ان القوة الشديدة غير داخلة في هذا الجنس
في تحقيق ان اللين والصلابة
من اي جنس من اجناس الكيف قد مرت الاشارة في قسم الكيفيات الملموسة الى ان احدهما اعني الصلابة استعداد
طبيعي نحو اللاانفعال فليس احدهما بان يجعل عدما للآخر اولى من العكس فاذن ليس التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فهما
اذن كيفيتان وجوديتان وكل واحد منهما يقول ذلك الاستعداد الطبيعي يلزمه ثلثة اشياء احدها عدمي والآخران
وجوديان اما العدمي فهو اللاانغمار واما الوجوديان فاحدهما المقاومة والثاني بقاء شكله على ما كان عليه و
ذلك الاستعداد لا يجوز ان يكون عدميا لانه علة الامرين الوجوديين وعلة الوجودي وجودي فذلك الاستعداد امر وجودي
واللين فان الانغمار كما سبق عبارة عن حركة في سطح الجسم مقارنة لحدوث شكل مخصوص فيه واستعداده لقبول الحركة
لانه جسم طبيعي واستعداده لقبول ذلك الشكل لانه منفعل واذا كان كونه جسما طبيعيا ذا كمية هو العلة لهذه القابلية يمتنع
ان يكون هناك كيفية اخرى يفيد هذه القابلية لان ما ثبت لذات الشيء لا يكون بعلة اخرى واذا ثبت ان استعداد الانفعال
ليس بكيفية زائدة وجب ان يكون الاستعداد نحو اللاانفعال لعدم وجوبه او لسبب ان يكون بسبب نفس المادة امرا عدميا
لا استعداد ولا انه زوال وصف عن المادة ليس لا استعداد لا انفعال عنه وجوبه حتى يكون زوالها عنه الاستعداد للانفعال
فالاستعداد للانفعال امر وجودي فهذه مما يغلب على الظن ان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة اقول يمكن حمل هذا الكلام
على ان تعريف الاشياء الواقعة تحت الاجناس المحصلة قد يكون بامور عدمية او نسبية او التي يكون تحت جنس آخر وما فيه
ان كون الصلب بحيث لا يتغير تعريف لامر وجودي بصفة عدمية وكون اللين بحيث يتغير تعريف له بنوع من مقولة اخرى هي مقولة
ان ينفعل فكون اللين والصلابة وجوديين تحت هذا النوع من الكيفية اعني القوة واللاقوة لا ينافي تعريف احدهما بعدمي والآخر
بوجودي واما قول القائل ان علة قابلية الجسم اللين لقبول الانغمار هي كونه جسما منكما فممنوع او لنسلم ان مجرد الجسمية الطبيعية
مع المقدارية يكفي لقبول هذا النوع من الحركة على هذا الشكل وهي الانغمار وان كفيا لقبول مطلق الحركة ومطلق الشكل فاذا لم
يكف الجسمية مع المادة الاولى والكمية للانغمار فلابد ههنا من حالة وجودية هذا ما سنح في دفع هذا الاشكال
لكن لنا شيء آخر وهو ان الاستعداد واللااستعداد امور عقلية كالامكان والامتناع والوجوب ونظايرها فهي اما عدمية
او اضافية والاعدام ليست تحت مقولة والاضافات تحت مقولة الاضافة فحق الكلام في امور هي متحققة
بعدم او اضافة لكن نعلم بالضرورة انه اذا حصلت الجسمية مع بعض الكيفيات الجسمية كالحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة حصلت بشرط هذه الاستعدادات وان لم يكن كيفية وجودية لغرض الاستعداد ويسمى الملموس

والآخر غير اللين استعداد طبيعي نحو الانفعال صح

امري صح

عن هذا الالباب ان يكون له تحريك يكون الامكان الذي فيه نحو القبول او الاقبول قريبا من الفعل بكيفية او
شبه كيفية حصلت فيها حالة غير الامكان والجواز العقلي لان ذلك غير قابل للتقرب والبعد ولا لترجيح احد
الطرفين بخلاف هذا الامكان وغير نفس الكيفية ولا داخلة في ماهيتها القسم الثاني الكيفيات التي توجد في ذوات
الانفس وهي على الجملة منقسمة الى الحال ان لم يكن راسخة وان كانت راسخة سميت بالملكة قيل الافتراق بينهما افتراق بالعوارض لا
بالفصول او لا يجب تغايرهما بالذات فان الامر النفساني في ابتداء تكونه قبل صيرورته مستحكما يسمى حالا فاذا صار
هو بعينه مستحكما سمي ملكة فيكون الشخص الواحد قد كان حالا ثم يصير ملكة كما ان الشخص الواحد قد كان صبيا ثم رجلا اقول
من اراد ان يعرف فساد هذا القول فينبغي ان ينظر في امر الحال والملكة في باب العلم فان الحال هو الصورة التي صفته ومن
الاعراض التي موضوعها النفس واما اذا صار العلم ملكة فلابد ان تتجرد النفس لجوهر عقلي وتصير جوهرا فعالا لمثل تلك الصور
ومثلها وانا على كيف يكون متحد الهوية مع المعقول وهذا الكلام [illegible] كما كان اولا حالا عرضيا [illegible] وعندهم ان الاشد
والاضعف [illegible] نوعا فهما [illegible] كان اولى واعلم انه اذا كان مفهوم الملكة تدخل فيه القوة والقدرة
فحصول الصورة العلمية الثابتة للنفوس الفلكية وغيرها من الصفات كالقدرة والارادة التي لها علوم وكذا علوم
العقول كما اشتهر عند متأخري الحكماء وقوم منهم قالوا انها صور زائدة فيها تخرج عن الحال والملكة لانها ليست سريعة الزوال
ولا بطيئة الزوال وليست قوة قريبة ولا بعيدة بل [illegible] وليست الصفة داخلة في سائر الكيفيات الاربع
ولا المحسوسة ولا التي في الكميات فيشكل الامر فيها على قانونهم في تقسيم الكيف الى الانواع المحصورة في الاربعة فاذا اريد تعميم
التقسيم لها [illegible] النفسانية لكمال غير محسوس ولا يؤخذ في حد الملكة القوة والقدرة [illegible] ثابتة [illegible] او نوعا اخر
اخر فيقال الحال والملكة [illegible] الارادة الكلية للنفوس الفلكية [illegible] ثابتة [illegible] فيكون حالا
غير مستعد [illegible] ثابت لا يزول [illegible] قسيم الحال والملكة واعلم انه يندرج تحت هذا النوع اعني الحال والملكة انواع
كثيرة غير محصورة لكن المذكور منها في كتب هذا الفن عدد قليل [illegible] في كتب الصوفية فعدد من منازل السائرين ومقامات
العارفين مسائل كثيرة [illegible] فلنذكر من الانواع التي جرت العادة بذكرها ههنا كلاما في مقالة العلم فانه اشرف [illegible]
افرد للبحث عنه [illegible] واحواله باب على حدة وان سائر الكيفيات كالقوى والاخلاق فهما نذكرها في فصول الملكات
في القدرة وبحث عن معنى القوة فنقول انها حالة نفسانية للحيوان بها يصح ان يصدر عنه الفعل اذا شاء ولا يصدر عنه
اذا لم يشأ وضد ذلك هو العجز وكل منهما قد يختلف بالقياس الى بعض الافعال دون بعض [illegible] مطلق ان يصح منه
صدور كل ما يشاء [illegible] طلاق القادر على غيره [illegible] وغيرها فرتب فالقادر [illegible] منه الا صدور بعض قليل

من الاشياء ولا صدوره وهذه القدرة التي في الحيوان صفة امكانية محضة نسبتها الى وجود الفعل وعدمه وصدوره وتركه
لكن اذا انضمت المشية اي الارادة اليها وجبت نسبتها عن طرف الامكان الى احد الجانبين فصار تعلقها باحد
الجانبين لا واجبا ان يتعلق الارادة [illegible] الاجماع او راجحا ان يتعلق [illegible] ولا القدرة التي [illegible] العلم بوجه الخير
والنظام الاتم فهي خارجة عن حدود الامكان بالغة الى حد الوجوب كما في الباري جل ذكره فقدرته ليست من الكيفيات
النفسانية التي اذا ثبتت الامكان اخر لم يجب وجوده عند وجودها ولا عدمه عند عدمها لعدم العلاقة السببية
المسببية بينهما وليست نسبة قدرته الى نسبة الموجودات كلها هذه النسبة اي الامكان فقط لانها كلها القدرة التي حدثت
ووجبت فقدرته تامة الفعل لانها عين العلم والارادة وقدرة الحيوان ناقصة فلو كانت قدرة الحيوان عين
ادراكه وارادته لفعل او ترك لكانت تامة واجبة الفعل عنها فكانت [illegible] فعلا لا قوة وكان الفعل [illegible]
لا امكان فقط فقد علمت ان نسبة القدرة التي في الحيوان الى القدرة التي هي العلم والارادة نسبة الناقص الى الكامل وكما ان
الناقص يوجد في الناس [illegible] الى القاصر والقاصر من الامور العقلية والالهية فهذا البحث [illegible] القدرة على ذات
الباري عز اسمه بمعنى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وان كانت المشية عين قدرته وكذا العلم [illegible] لذاته وجودا
واحدا علم وارادة وقدرة وكلها موجود بوجود واحد [illegible] ولو كان المشروط في القدرة ان لا يكون على الارادة ولا [illegible]
يلزم ان يوجد كما ان القدرة لم يكن فيه نسبة المقدور الى الوجود ولا العدم اولا [illegible] وقت كانت المشية غير المشية التي
توجد هذا المقدور لم يكن هناك هذا المعنى العام للقدرة [illegible] تمامه او لعله [illegible] الذي وقع التوقف
للقدرة على التعريف المشهور [illegible] للقدرة الناقصة والتامة جميعا واذا اشترط فيها كونها مع عدم الارادة او ارادة
لزم كونها ناقصة فان القدرة اذا كملت جهات مؤثريتها ومبدئيتها وجب ان يقترن بالارادة ووجب ان يوجد بها
صدور الفعل بلا تراخ فهذه هي القدرة التامة في الارادة وهي في الحيوان من الكيفيات النفسانية وشبه ان يكون معناها واضحا
عند العقل غير ملتبس بغيره الا انه يعسر التعبير عنها بما يفيد تصورها بالحقيقة وهي تغاير الشهوة كما ان مقابلها وهي الكراهة
تغاير النفرة ولذا قد يريد الانسان ما لا يشتهيه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي ما لا يريده كاكل طعام لذيذ يضره وفسر
المتكلمون بانها صفة مخصصة لاحد طرفي المقدور وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق المتاكد
فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم اذ قد يشتهي الانسان ما لا يريده وقد يريد ما لا يشتهيه كما ذكرنا والفرق بينها وبين الارادة ميل
اختياري والشوق ميل طبيعي [illegible] يعاقب المكلف بارادة المعاصي [illegible]
اللاحقة التي للحيوان [illegible] استيفاء النفع ودفع الضرر والشوق الى الاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة [illegible]

الاجماع وصلوة النفس لشوق المتأكد وهو يعني القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان الامر كذلك لاحتاج الى القصد اجزاء الى
التسلسل والقول ان البعض اختياري دون البعض تحكم لا يعده الوجدان من البطلان اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة وساير الافعال
الاختيارية بل نهي الامور الاضطرارية التي يصدر من الحيوان بالالات ان اعتقاد اللذة او النفع يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق
فيتبعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور مرتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن علمه والشوق التابع له سبب الفعل وقدرته
عبارة عن ذلك السبب للفعل كالقوة المحركة التي للاعضاء واما ارادة الله فعند الحكماء هو عبارة عن علمه بنظام الكل العالي على الوجه الاتم
الاكمل فان هذا العلم من حيث انه كاف في وجود النظام الاتم مرجح لطرف الوجود على عدمها ارادة والعلم فيما اليه لو اذا
تأكد يصير سبب الوجود الخارجي كالماشي على شاهق جدار ضيق العرض اذا غلب عليه تخيل السقوط يصير سببا للسقوط ومن هذا
القبيل تأثير بعض النفوس بالعين والعلم الذي علم تأثيره بالتجربة واخبار المخبر الصادق فلا يستبعد ان يكون العلم الازلي سببا لوجود الكل
وحد الخلق انه ملكة يصدر بها عن النفس الافعال بسهولة من غير تقدم روية وليس الخلق عبارة عن القدرة على الافعال لان القدرة
نسبتها الى الضدين واحدة كما سبق وليس هو ايضا عبارة عن كون النفس بحال يصدر عنها الصناعة من غير روية كمن يكتسب [illegible] ولا [illegible]
في كتابة حرف حرف [illegible] ولا يرى في كل مرتبة بين ما بعده يتلبد في فعله اذا اروى كان مبدا فعله هو العقل حكام
الملكة ليس بروية بل شيخ نسبته الى الروية كنسبة الطبيعة الى الفكر والطبيعة شيء مخالف للروية وان لم يكن كالفاعل وكثر من الطبايع
كالطبايع الفلكية اذ طبعها على العلم والشعور بلا روية والخلق كانه شيء متوسط بين الطبيعة وهذه الارادة الفكرية وكانه امر
حاصل عقيب تعقل والكتاب فليس للافلاك والمبادي خلق بل مبادي افعالها اما طبعه او عقل وليس الخلق ايضا بل من المبدا
للنفس بل كونه بحيث اذا اريد الفعل يصدر بلا صعوبة وروية ولا يكسبه العلم للعالم ليس من الخلق المعلوم بل هو كونه مقتدرا
على احضار معلوماته من غير روية واعلم ان كل حال وملكة فهو صفة وجودية لا محالة وكل صفة وجودية فهي من حيث انها صفة
وجودية كمال سواء سميت فضيلة في الوفاء والاصطلاح او الشرع او رذيلة لكن بعض تلك الصفات ما يوجب زوال الكمالات
الاخرى المخصوصة بنفوس شريفة وبعضها ليس كذلك بل يزيد بها تلك النفوس شرفا وبهاء فهذه هي الفضائل للقوة العاقلة
للكمالات واضدادها هي الرذائل وما هو رذيلة للنفوس الانسانية كالشره والفجور والتهور والجربزة الآدمي فضيلة لبعض
النفوس السافلة فان افراط الشهوة كمال للبهائم رذيلة للانسان لمنافاته لنفسه الناطقة واعلم ان الحكمة معنى ادراك الكليات والعمليات
الثابتة على وجه كمال لا نهاية له وكلما زاد كان افضل وان غيرها من الملكات فلها طرفا الافراط والتفريط ومتوسط بينهما والفضيلة
في المتوسط لا في الطرفين اما الافراط فلان حصولها مدار لعدم الخلق العلم الذي هو اصل الفضايل واما التفريط فلان
عدمها بالكلية او نقصانها المفرط يوجب نقصه ما يتوقف عليها تحصيل الخير التام وهو الكمال العقلي واعلم ان رؤس الفضائل

الفضائل النفسية والاخلاق الانسانية التي هي مبادي الاعمال الحسنة ثلثة الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها العدالة وهذه الحكمة غير الحكمة
ما مر اولا التي لا طرف لها افراطها افضل ولكل واحدة من هذه الثلث طرفان هما رذيلتان اما الشجاعة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال
المتوسطة بين افعال التهور والجبن وهذان الطرفان رذيلتان واما العفة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين
افعال الفجور والجمود وهذان الطرفان رذيلتان واما الحكمة فهي الخلق الذي يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة
والغباوة وهذان الطرفان رذيلتان لكن اشتبه على بعض الناس فظن ان الحكمة العملية المذكورة ههنا هي بعينها ما هو قسيم
الحكمة النظرية حيث قيل ان الحكمة الا نظرية او عملية وذلك الظن فاسد كما اشرنا اليه فان هذه الحكمة العملية خلق
يصدر عنه الافعال المتوسطة بين افعال الجربزة والغباوة واما الحكمة منها ما هو نظري ومنها ما هو عملي
لم يرد به الخلق لان ذلك ليس جزءا من الفلسفة بل المراد احدى الفلسفتين ارادوا بها معرفة الاشياء بالملكات الخلقية
انها كم هي وما هي وما الفاضل منها وما الردي منها ومعرفة كيفية تحصيلها واكتساب النفس لها وازالتها واخراجها عن النفس
ومعرفة السياسات المنزلية والمدنية وبالجملة معرفة الامور التي لنا مدخلية في وجودها وعدمها وافعالها في الوجه واخراجها عن الوجه وهو من
المعرفة ليست غيره بل من حيث هي كانت حاصلة لنا من حيث هي معرفة وان لم نفعل فعلا ولم نتخلق بخلق فلا تكون افعال الحكمة
العملية الاولى موجودة لنا من حيث هي معرفة وبالجملة ان الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق وقد يراد بها العلم بالخلق
وقد يراد بها الافعال الصادرة عن الخلق فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة العلمية النظرية هي العلم بالخلق ~~وقد يراد بها الافعال~~
~~الصادرة عن الخلق~~ فالحكمة مطلقا ما يصدر عنه وافراطها ايضا فضيلة كما مر والحكمة العملية التي جعلت احدى الفضائل الثلث
هي نفس الخلق المخصوص المبائن لسائر الاخلاق وافراطها كتفريطها رذيلة فظهر الفرق بين البابين واذا عرفت
ذلك فمجموع الاخلاق الثلثة المتوسطة من حيث اجتماعها عدالة ومقابلة الجور في انها جانب كان من الاطراف
هي المعبر عنها بالصراط المستقيم الواقع على متن الجحيم او ما يوجب استحقاق عذاب الجحيم في حقيقة الالم
واللذة المرجحة بكلام الحكماء في تعريف اللذة والالم انها ادراك الملائم وادراك المنافي وزعم بعض الاطباء
كمحمد بن زكريا الرازي ان اللذة عبارة عن الحالة الغير الطبيعية والالم عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعية فهذا لم يكن
لشيء من اللذات والآلام وجود دائمي والتجربة العقلية بعد الفطن فان انت في انا حيث ما يصح (ف) ما يقع به اللذة
في هذا العالم انما غاية اللذة بها عنه اوايل حدوثها واذا استقرت زالت اللذة فكم من صاحب عزة واقبال وجاه
او مشتهي لطيف لا يجد لذته كلذة فقير شيء نزر حقير منها لا يجد الحسن معها المفارقة وذلك فما كثر الآلام فان
الكثير الآلام بل كلما ازداد ان لم نجد شيئا منها لم يكن تأثير لصاحبها كالشاك من كثير الحرارة والعطش والامراض فراغ في

الخروج عن

اللذة عبارة عن ادراك الملائم لما زالت اللذة عند الاستقرار وانما اذا كانت عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية فعند الاستقرار زال الخروج فلهذا زالت اللذة منه مد ظله

ان المستلذ منه مد ظله

كثيرا او قات التفاهم بها فلنرد بحل هذا الاشكال فنقول لعل سبب هذا الظن ان ذلك ربما اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات او لان اللذة لا تحصل الا بادراك فهذه اللذات لا تتم الا بادراكات حسية والادراك الحسي سيما اللمسي منه لا يكون الا بالانفعال عن ورود الضد واذا استقرت الكيفية الواردة لم يحصل الانفعال فلم يحصل شعور فلا تحصل لذة لمسية وعند الاعتدال اي العود الى الحال الطبيعي فلا جرم ظن ان اللذة نفسها هي ذلك الانفعال ولا يلتفت الى بطلان هذا الظن فلا يستلذ عن النظر الى الصور الحسنة التي لم يكن عالما بوجودها ولا مشتاقا اليها ولا يتوقف التلذذ بالنظر اليها على رفع ضرر الالم والفراق وكذلك ربما يدرك مسئلة علمية من غير طلب وشوق اليها ولا تعب وفكر في تحصيلها كما في عقيب انحلال الشبهات المشكلة الرفيعة صعابها التي بال المستلذ بها لاجل زوال اذى الالم عن الفكر ولذلك اذا اعطي له مال عظيم او منصب جليل لم يكن متوقعا له ولا طالبا لحصوله حتى يتعب لاجل حصول هذه الامور بدفع الم الطلب الشوق مع ان كل هذه الامور لذيذ فبطل هذا المذهب وقال الشيخ في رسالته في الادوية القلبية الفرح لذة ما وكل لذة هو ادراك لحصول الكمال الخاص بالقوة المدركة مثل الاحساس بالحلاوة للقوة الذوقية وبالعرف الطيب للقوة الشمية والشعور بالانتقام للقوة الغضبية والشعور بالمتوقع النافع وهو الامل للقوة الظانة والمتوهمة وكل كمال فهو طبيعي وعقلي وكل شعور بامر طبيعي للقوة فهو التذاذ به وربما يتفق في بعض القوى ان لا يلتذ الا عند مفارقة الحالة الغير الطبيعية كان الثبات على الحالة الطبيعية لا يكون لذيذا وانما وقع هذا السهو بسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وقد عرفت ذلك بما سبق فطبيعي ان هذا احد الخالفات الابدان هذا في مسئلتنا هذه فهو من المدرك ما يدرك الا عند الحس له وهو مثل الملموس يتلقى الكيفية ان تحس بها ما دام العضو اللمسي مضادا لها في الكيفية فينفعل عنها فاذا انفعل واستقرت الكيفية مزاج العضو فلم يحس به اذ كل حس فهو مستحاله والشيء لا يستحيل عن نفسه لهذا لا يتاذى صاحب الدق بالحرارة الشديدة التي هي اشد من حرارة الحمى المحرقة ويتاذى صاحب الحمى المحرقة بما هو دون ذلك وذلك لان حرارة الدق متمكنة من الاعضاء كالمزاج لها وحرارة الحمى المحرقة طارئة عليها والالم لحصول ما يجري مجرى الدق وهو المزاج المختلف فدل على ان السبب في عدم الالتذاذ باستقرار الكمالات الحسية هو عدم الادراك وسبب اللذة عند ابتداء الرجوع الى الحالة الطبيعية حصول الادراك مع الرجوع من الحالة الغير الطبيعية عرض لمن كانت اللذة مع الرجوع منها ذلك فظن ان ذلك سبب وليس الامر كذلك بل السبب حصول الكمال فهذا هو سبب اللذة انتهى وذكر في القانون الى الوجه الخامس للثانية وبحث في الفصل الاخير من المقالة الثانية من الكتاب الشفاء ان اللذة ليست الا ادراك الملائم من جهة ما هو ملائم وذكر في فصل المعاد من المقالة التاسعة ان القوى يشترك في ان شعورها بموافقها وملائمها هو الخير واللذة الخاصة بها وزعم المناظرين ان اللذة والالم حقيقتان غنيتان عن التعريف وكذا الصدق انما

المستور ما تحرر بحرر المحرر المحرقه باسم سوء المزاج

الملكية

الملكية يجب ان ينتهي الى التصديق عن غير البرهان كذلك التصورات المكتسبة يجب انتهاؤها الى التصورات غنية عن التعريف ولكان القضايا الحسية لا يحتاج صحتها الى البرهان كعلم الانسان بالمه ولذته تقتصر هذه الامور المتقدمة على التصديق بها اولى بان تكون غنيا عن التعريف من بها كما لا بد منه وهو لا معرفة الحال التي تجدها من النفس مسماة باللذة وهي النفس دراك الملائم او انتر لذلك الادراك ويتقدر كونه مغايرا لذلك الادراك الا هو معلول له او لشيء آخر ولم يوجد الدم مع ذلك الادراك فهذا امر لا يتضح علمها والا الكلام يتضح لشيء من هذه الاحكام بالبرهان ولكن الاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافي لان التجارب الطبية شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مولم مع انه محسوس ولو كان الالم العيز الطبيعي هو نفس الالم لاستحال ان لو جد مع الالم وثبت الفعل الى المنافي وحده لا يكون في اقتضاء الالم انتهى اقول ودعواه اولا بان اللذة والالم والعلم امور غنية عن التعريف كما ان علمنا بان لنا لذة والما غني عن البرهان جزأ اولى بالغناء عن التعريف والغني بالحسية بالغناء عن البرهان بيح اعترافه ثانيا بالجهل ما تبرز كل منهما عن العلم بالتي او المعلوم واي وهل مع ذلك العلم ثم استدلاله ثالثا على ان الالم ليس نفس الادراك بالمنافي ولا يستلزم له ايضا فهذا رجعي من مثله في الفضل والبراعة ولا البرهان على ان اللذة هي نيل الادراك لوجود الكمال وكذا الالم نيل الادراك لما ليغاد الكمال فهو غاية الوضوح والانارة بعد تحقيق الادراك والوجود الكمال الا الوجه بنفس الامر فيه كانوا هم هو دون طبقة واتباعهم الى حزين وانه امر عميق انتزاعي كالشيئية والممكنية وامثالها من هذا الامر غير حقيقي يطرد به العدم فهي نفس هوية الشيء وبه يسمى كل ماهية ذي الوجود مختلف في الاشياء وذوات الماهيات الا وجود الا مثلا وجود العرش ووجود السماء غير وجود الارض والوجه بهذا المعنى كما انه متفاوت انواع الماهيات كذلك مما يشتد ويضعف والكمال والنقص ووجود كل شيء هو خير له وكمال ذلك الوجود هو كمال خيرته وزوال ذلك الوجود شر له ووبال وزوال كماله ايضا شر دون ذلك الشر سواء ادرك وجوده او كماله وجوده او لم يدرك او لا يدرك عدمه او عدم كماله او لم يدرك كما في الجمادات وغيرها فان الوجود او الكمال شيء وادراك ذلك الوجود او الكمال شيء آخر وهو العلم والادراك مطلقا فليس كما زعمه هذا النحرير عبارة عن صفة بين العالم والمعلوم من غير حاجة الى وجود صورة والا لم يكن منقسما الى التصور والتصديق لا ايضا متعلقا بالمعدوم حتى بعدمه ولا الوصول على الشيء بنفسه او بلا آخر بين الشيء والمعدوم بينه وبين نفسه بل المراد بالعلم هو نفس الصورة الوجودية المجردة عن المادة من باب المجرد للذات المجردة لنفسه فمن باب التجرد من حيث تجرده وتفاوت مراتب التجريد متفاوته فكلما كانت اكثر الماده والمتخيلة عنها وعن الوضع وللمعقول منها دون المقدار ايضا وهذه الصورة مماثلة للمعلوم وهي قد يكون مماثلة للعالم كعلم الانسان بذاته اذا كان بصورة زائدة عليها وقد يكون عينه كوجود المجردة القائمة بذاتها فان تلك الصورة علم ومعلوم وعالم ايضا وقد يكون مفهومها النفسه عليها وقد يكون مماثلة لبعض قوى العالم كعلم الانسان بالمحسوسات المتعلقة لحواسها كالوان الملمعة والاصوات الطيبة والروائح البهية والمطاعم المشتهية والملابس الناعمة وقد يكون العالم

او لبعض قواه فالاول كشعور البصر بصورة جميلة وصحة ورائحة والثاني كملامسة بالالوان الكدرة المظلمة والاصوات الكريهة
والروائح المنتنة والمذوقات المرة العفصة والملابس الخشنة فاذا تقررت هذه المقدمات فنعلم ان الوجود في نفسه خير والعدم كالشر
في نفسه شر على ما حكم به الفطرة واذا حصل الوجود لشيء كان خيرا له الا ان ذلك الشيء والعلم عبارة عن ضرب من وجود شيء لشيء فيكون العلم
كمالا للعالم [illegible] مضرا من جهة اخرى كما ان وجود الحرارة لو امكن اجتماعه مع البرودة وحصوله لها لكان كمالا لها
لكن لما كان وجودها للبرودة يوجب زوال وجودها الذاتي الذي كان لها فيكون عائدا اليها بالعدم لا انها من حيث
يكون وجودها لشيء مستلزما لعدم ذات ذلك الشيء لم يكن كمالا له بل شرا او آفة لكن لا بما هو وجود بل بما هو مستلزم لعدم
بالذات هو العدم فكل علم بما هو علم غير مضاد لوجود العالم به فهو خير له وذلك الخير لذة لما ثبت ان الوجود خير سواء ادرك
او لم يدرك لكن متى كان ذلك الخير نفس الادراك كان ادراكه محض الخير وكل ادراك هو محض الخير كان لذة
وبهجة اذ كل احد يعلم انه اذا كان الشيء كاملا وقوة لا يتصور زيادة من جهة وكان مدركا لذلك الكمال الشديد بلا
آفة كان ملتذا ومتى لم يكن له شعور بذلك الكمال لم يكن له لذة فاللذة اذن على الشعور بالكمال وقولنا ومتى لم يكن
له شعور بالكمال لم يكن له لذة ليس غرضنا اثبات هذا الحكم بالدور لكن من يتذكر بعد ما قدمنا من المقدمات ان الوجود خير
وادراك حصول الخير للمدرك هو خير آخر لذلك المدرك فكل ادراك يكون ذلك الادراك بعينه خيرا وبهاء للمدرك
او لبعض قواه او اجزائه فهو على اللذة والبهجة له لذاته او لاجل بعض قواه وكذلك اذا حصل للشيء امر وجودي
يؤدي الى زواله او زوال شيء من كماله او كمال قواه وكان ذلك الامر صورة ادراكية له فادراكه على وجود ذلك
الامر المضاد وكل وجود مضاد للشيء اذا حصل كان مضارا له فادراك المضار [illegible] الى الالم ولم يكن المضار
ادراك الالم يكون بعينه الما كما اذا فرق بين اجزاء جسم وزال وحدته الاتصالية كان ذلك شرا [illegible]
تفرق الاتصال في العضو اللامس وحصلت في الحس صورة تلك صورة التفرق منافية لصورة الاتصال الذي هو الكمال
تلك الصورة الادراكية على التفرق [illegible] صورة التفرق [illegible]
لم يكن الما اذ لا الم للميت ولا للعدم ولو لم يكن صورة [illegible] لم يكن منافيا للاتصال الذي هو الكمال ولا الم
الخارج عن المدرك لا يكون الما ولا لذة لان ما خرج عن الشيء ليس كمالا له ولا ضد كمال له وبالجملة فاللذة كمال خاص للمدرك
بما هو مدرك لذلك الكمال والالم ضد كمال خاص للمدرك بما هو مدرك لذلك الضد فثبت بالبرهان ان اللذة هي الادراك بالملائم
والالم هو الادراك بالمنافي [illegible] على ان الالم [illegible] الادراك [illegible] سوء المزاج [illegible]
لا الالم الى ادراكه [illegible] الالم [illegible] لذلك المدرك [illegible]

يكون مدركا له فلم يحصل فيه الم ولان سوء المزاج البارد مما يوجب زوال الحس اللمسي واذا لم يكن حس
لم يكن الم له وان كان مدركا لحس آخر مما لم يكن منافيا له كالتخيل او التعقل فان تخيل سوء المزاج
وتعقله ليس مؤلما للخيال والعقل بل ان المؤلم هو الادراك البدني له من ذلك المزاج اعني القوة
اللمسية الزائلة ان كانت موجودة غير متبلدة ولا متخدرة كما في الفالج وغيره فصاحب الفالج
ليس متالما ولا وجع لعدم الحس اللمسي الذي له في هذه الآفة ومما ذكرنا ظهر اندفاع اشكال آخر وهو
ان المريض قد يلتذ بالحلاوة وهي مما لا يلائمه بل يمرضه وينفر عن الادوية وهي مما يلائمه وينفعه فدل
على ان اللذة غير ادراك الملائم والالم غير ادراك المنافي ووجه الدفع ان الحلو ملائم للقوة الذوقية
وليس آفة لها بالفعل بل قوة وكمالا لها وكذا الادوية البشعة ليست ملائمة ولا نافعة للقوة الذوقية
وانما عدم ملائمة الحلو ووجود ملائمة البشع لان ذلك يوجب زيادة الخلط الرديء المنافي لمزاج البدن
وهذا يوجب دفع ذلك الخلط الرديء فبعد ذلك ومالا وهذا النفع لا الالم ادراكهما ولو فرض
الادراك للحلو حاصلا ولم يعرض امر آخر كان خيرا محضا ولذة ولو ادرك البشاعة والمرارة
ولم يعرض امر آخر كان شرا محضا والما والامر العارض هو الذي يخرج الذوق خلطا مؤذيا او يجلبه الى — الدواء
خلط جيد يغتذي به او يقوى البدن فلهذين الامرين يحصل الضرر والانتفاع لا لمجرد الادراكين
الاولين

في ابطال القول بان المؤلم الوجع في الحس هو تفرق الاتصال قال الامام

جالينوس ان السبب الذاتي للوجع وهو الالم الحسي هو تفرق الاتصال فاني ارى انه يوجع لانه تفرق
الاتصال والبارد انما يوجع ايضا اذ يلزمه تفرق الاتصال لاجل الجمع والتكثيف والاسود والمرات — جاء منه
تؤلم لشدة جمعه والابيض لشدة تفريقه والمر معين يولم لفرط تفريقه والعفص لفرط تقبيضه
فيتبعه تفرق الاتصال وكذا الاصوات القوية تؤلم بالتفرقة لعنف حركة الهوائية عند ملاقاته
للصماخ وبالجملة فالاطباء اتفقوا على ان تفرق الاتصال سبب ذاتي للوجع اقول لكن ان لفظ اللذة والالم
عند العامة لا يطلقان الا على الحسي فقط بناء على عدم تفطنهم بنحو آخر من الوجود ولا شبهة في ان موضوع كل حس
جسم لطيف متفاوت في اللطافة كصورة الصافية وله الف كيفية مزاجية اعتدالية فسبب الالم اما زوال
الاتصال لورود الانفصال او زوال مزاجه لورود ضد المزاج فلهذا وقع الاختلاف بينهم في ان جالينوس والاكثر
على ان السبب الذاتي هو تفرق الاتصال وسوء المزاج المختلف سبب بالعرض وغيرهم كجماعة من المتاخرين

منهم الامام الرازي على الكشي والشيخ على ان كلا منهما يصلح سببا بالذات لا يكون بالعرض وعلى كل منها احتجاجات
واستدلالات اعرضنا عن ذكرها مخافة التطويل المملّ وتفاصيلها موجودة في شرح العلامة الشيرازي للقانون والمسئول
في المباحث المشرقية على بطلان مذهب الاطبا بوجوه الاول ان تفرق الاتصال يرادف الانفصال وهو عدمي
فلا يصلح علة للوجع لانه وجودي الثاني انه لو كان سببا للوجع لكان الانسان دايم الوجع لانه دائما في تفرق اتصال
بواسطة الاغتذاء والنمو انما يكون بنفوذ الغذاء في الاعضاء والتحلل وانما يكون بانفصال شيء من الاعضاء لا يقال
هذا التفرق لكونه في غاية الصغر لا يولم اذ لا يحس به تاما سيما وقد صار مالوفا فابدا ودامه لانا نقول كل تفرق
وان كان صغيرا لكن جملتها كثيرة جدا لان التغذي والنمو شيء غير مختص بجزء دون جزء واذا كان كذلك مولما
تفرق اجزاء البدن غير مؤلم لكان كل تفرق كقطع العضو كذلك لان حكم الاشياء واحد وما لم يكن كذلك علمنا
ان التفرق غير مؤلم لذاته بل اذا كان معه شيء سوء المزاج الثالث ان التفرق لو كان سببا بالذات لما وقع
الاثر متراخيا عنه بحسب الزمان واللازم باطل لان قطع العضو متى حصل بالة حادة وبسرعة لا يكاد يحس بالالم
الا بعد لحظة زمانية يحصل فيها سوء المزاج الرابع ان تفرق الاتصال لو كان مولما لكان الجراحة العظيمة
اشد ايلاما من لسعة العقرب لكون التفرق في الجراحة اكثر والجواب اما عن الاول فبان للانفصال بنظيره
من الامور التي تحدث في المواد القابلة عقيب استعدادها باسباب وشرائطها ليست اعداما صرفة لا حظ
لها من الوجود بل لها حظ قسط من الوجود تهيأ بها تحصل في الخارج كسائر الهيئات الضعيفة الوجود ووجودها
عبارة عن كون موضوعها على حالة بحيث ينتزع منها عنوانها ومفهومها السلبية من جهة اقتران تلك الموضوعات
بنقائص وقصورات وتستحق بها اباها لذواتها من العوارض لا من الذاتيات فهي بانفسها من الشرور بالذات
وكذا العلم بها لان كل علم متحد مع المعلوم به ولاجل ذلك صح عد الالم من الشرور بالذات ومن هاهنا يندفع شبهة
الترداد في العقل النافي فيما عند الحكماء حيث حكموا بان الشر ذاتي بالذات هي الاعدام لا غير مع انهم لا ينفون بالقرائن
ان الالم وهو ادراك المنافي شر بالذات والادراك وجودي وذلك لان الادراك للشيء هو بعينه وجود
ذلك الشيء ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا فكما ان وجود الكمال هو بعينه معنى الكمال في الخارج ولذلك
وجودات الاعدام في الخارج كالتفرق والمرض والعمى والجهل هي نفس تلك الاعدام فكذا اذا احسسنا ادراك
تلك الاعدام عين حضورها للقوة المدركة فهذا الحضور والادراك من افراد العدم بالذات ولهذا
يكون الالم شرا بالذات وان كان من افراد الوجود واصل الى حقيقة الوجود في هذه الامور العدمية الاذى اعدام
حيثيته

الملائمات هي بعينها حيثية العدم في الخارج كسائر الوجودات مع مباينتها في الخارج وكذا حكم شرية الالام التي بعينها
حضورها للمدرك عين حضورها وكونهما متحدين بالذات متغايرين بحسب المفهوم كالماهية والوجود فافهم ذلك فانه غنيمة
به فانك بنظائره لا توجد في غير هذا الكتاب ورسالتنا على ما ذكره بان الانفصال وكذا التفرق له معنيان عدمي وهو
زوال الاتصال ووجودي هو حدوث كثرة الانفصالات والمتصلات وهذا هو المولم دون ذلك العدم او نقول المراد
حركة بعض الاجزاء عن بعض وهو غير مرادف للانفصال الذي هو بمعنى عدم الاتصال ولو سلم ذلك فيلزم لا محالة
الهيئة المفقودة العضو فاقدة كمالها اللائق به والمكن ادراكه من هذه الجهة فيكون موجبا بذاته بمعنى انه ليس بتوسط
سوء المزاج والكلال بتوسط ما يلزمه من خروج الهيئة العضوية عن كمالها ولو سلم فالمراد بالسبب هاهنا المعد اي الفاعل
لاعداد العضو لقبول الوجع لا المؤثر الموجد ولا امتناع في كون التفرق العدمي كذلك معنى حصل التفرق الالم كون
المزاج وهذه اجوبة جدلية والتحقيق ما ذكرناه اولا وعن الثاني والثالث فبانا لا نعني بكون تفرق الاتصال مولما انه
مولم او هو علة الالم بحيث لا يتخلف عنه الوجع بل نعني ان الصورة الحسية من التفرق الكائن في عضو حساس
مع التفات النفس اليه والشعور به من غير ان يصير تلك الصورة مستمرة مالوفة لما مر من الوجوه الذي هو وجود
مالوف مطبوع وكون التفرق الها بشرط ان يدرك من جهة كونه منافيا لكيفية العضو او اتصاله فهو مولم بالذات
بمعنى عدم التوقف على سوء المزاج بل من جهة ما يلزمه من فقدان هيئة العضو او مادته كماله الذي يرجع كمه زال له
يكون للتفرق الواقع في الاغتذاء والتحلل صورة مدركة للحس او يكون قدر ما يدركه من الصورة مالوفا للطبع ولا يولم
او يكون ادراكه لا من جهة كونه منافيا ولتفرق بل من جهة كونه نافعا للبدن بتبقية الصحة والقوة وتنقية البدن عن
الفضول وما ذكره في لزوم استواء التفرقات في الاحكام في الاندفاع كيف والتفرق الغذائي امر طبيعي دائم في اجزاء صغيرة يترتب عليه
للبدن مصالح كثيرة وقطع العضو ليس كذلك على ان التحقيق عندنا ان التغذية والتنمية ليستا مستلزمتين لمداخلة
اجزاء الغذاء بين اجزاء المتغذي والنامي كما سنحققه في مباحث اثبات القوى النفسانية في علم النفس في اقوال البعض على
السالم بكون من الوجه من بدو خلقته الى هذا الحد الذي بلغ اليه عمره الا هذا الوجود الطبيعي فيمكن ان يكون دائم الالم لكن لما لم
يدرك نحوا اخر من الوجود الذي ليس فيه هذا النحو من التفرق ظن ان لا الم له ولذلك لو فرض انه قد ادرك الامور التي
الباقية من الوجود الذي لا يشوبه هذه الاعدام والتفرقات ثم كلف بالبقاء في هذا العالم لمات وجعا وتالما وبالجملة
هذا التفرق الحاصل بالتحلل كالحركة الجوهرية التي اثبتناها للطبيعة التي كل وجودها وجود متبدل حدوثه في كل آن او حسب
زوال الحادث في الان السابق ومع ذلك لا تقع الاحساس بالم التفرق في هذا الوجه لما بينا من ان القوة الدراكة

وجودها هذا الوجه ووجود الشيء غير مؤلم له كان سوء المزاج لا يحدث بل يكون مثل المزاج الصحيح لغيره فكان مؤلما لهذا
ملذ الذلك ولأن الذي ذكرهم عدم تألم مقطوع العضو دفعة الا بعد لحظة فهو لا يقتضي عدم كون صورة القطع مؤلمة
فان القطع ان كان مع شعور به والتفات اليه كان مؤلما البتة وان كان مع عدم الشعور والالتفات فلا
فلا يدل على ما ادعاه الاشتراك ان من صرف فكره الى امر اهم شريف كالمائل في مسئلة علمية او الى امر خسيس
كاللعب بالنطرنج او متوسط كالابتلاء بوجع اقوى او الوقوع في معركة او الاهتمام بمهم دنيوي ربما لا يدرك الم
الجوع والعطش وكثير من الموذيات وكذا حكم المستلذات. والجواب عن الرابع فان ذلك انما يلزم لو كان الم
لسع العقرب اليضا لتفرق الاتصال فقط وهو ليس بلازم لجواز ان يكون لما يحصل بواسطة الكيفية السمية من
سوء مزاج مختلف بكون اقوى تاثيرا من الجراحة العظيمة وما ذكره انما يدل على عدم كون التاثير الا لتفرق
الاتصال دون سوء المزاج كما اشتهر من جالينوس واتباعه على ما يمكن الجواب من قبلهم بان سبب الايلام ابد
في السموم ربما كان لاجل تقطيعات كثيرة في العضو مع وجود القوة الحية ولا قطع العضو فيه تفرق واحد ومع ذلك
لم يبق القوة الحسية التي للعضو المفصول بل لتأثير وربما كان المحل الذي وصل القطع اليه اوفق لذلك القطع
افتقر ... العضو الذي سرى فيه اثر التفرق اي حس واعلم انه بل صدر منه الادراك لان هذه الموجودات حينئذ
الوجود الواجب كان على الوحدة فوجودها يتقوم بتخيم بوحدة الاتصال والتفرق ضده وضد الوجود سبب ذاتي
للالم لان ادراكه كان هو الالم ولأن مذهب كالغم وهو ان المؤلم هو سوء المزاج فلان نسبة الكيفية المزاجية
الى الوحدة الاتصالية كنسبة الصورة الى المادة والشيء لصورته لا بمادته فالحيوان حيوان لصورته المزاجية
لا بمادته جسده الا بالعرض حتى لو امكن صورة الكيفية المزاجية الحيوانية بلا مادة لكان حيوانا فصدق كل حيوان بما هو كذلك
حيوان من حيث الصورة مزاج اخر كالف مزاجه ومن حيث الصورة المادة اتصف اخرى بالف الفصله
وجانب الصورة هو الاصل فالمضاد المؤلم بالذات له هو سوء المزاج المختلف له لا التفرق الفاصله ولا مذهب
الشيخ ومن تبعه وهو الاصح الاحق فلان التركيب بين المادة والصورة الحادي فصلاح كل منهما صلاح الاخر
وفيه وقد علمت ان مذهب الشيخ وجالينوس ان السبب القريب له التفرق الاتصال لا سوء المزاج فهو انما يكون
مؤلما لكونه مستتبعا لكيفيته لتفرق الاتصال وذهب الشيخ الى ان ذلك السبب اي التفرق ولا سوء المزاج المختلف
لا بالذات فهو الحار والبارد ولا بالعرض فهو الرطب واليابس وغيرهم من المذهبين فرأى ان المؤلم هو سوء
المزاج فقط واحتج الشيخ على صحة مذهبه بامور نبه احدها ان الوجع قد يكون منشأه الاجزاء في العضو ...

تفرق

تفرق الاعضاء لانتهاء القسمة الى آحاد وليس في كل منها تفرق مع ان فيه وجعا واجيب بعد تسليم ان الشيء في
الوجع حقيقة بل حس فقط فلكثرة المتفرقات وصغر كما ينبهام السطوح تشتبه على الحس فيظن الجميع شيئا واحدا فلم يدرك القياس فيها
او جوده الاحتمال وثانيها ان البرد موجع حيث يقبض ويكثف والتفرق لا كان في غير موضع البرد واجيب بان موضع البرد اذا تقبض
يتمدد اطرافه واذا انضغط اجزاؤه المتبردة يتفرق اتصالها وكلا الامرين لوجب التفرق ولذلك يعد الم الضغط من
جملة الآلام ولان اجزاء موضع البرد يمكن ان يكون بعضها اشد بردا من الآخر فينفصل الابرد عن البارد وثالثها ان
الوجع لا يحصل احساس بمنافر مؤثر بعينه من حيث هو منافر وسوء المزاج محسوس منافر فذلك الحكم ثابت له فاذا احس
به وجع واجيب بانه منقوض بسوء المزاج الرطب فانه يدرك فهناك حصل ادراك المنافر مع انه لم يوجد الالم
اقول قد علمت وجه دفع هذا الجواب وان الحق ما ذهب اليه الشيخ والذي يظهر من الوجهين الاولين لا ينافي كون
تفرق الاتصال ايضا مؤلما عنده بل الوجه فيهما الفرق بين ايلام سوء المزاج وايلام التفرق بان الاتصال
لا نفي لكن التفرق يكون اصلا في ان المؤلم ان نوع من جنس سوء المزاج اشترط الشيخ في سوء المزاج المؤلم ان
يكون حارا او باردا لا رطبا ويابسا وان يكون مختلفا لا متفقا اما الاول فلان الرطوبة واليبوسة من الكيفيات
الانفعالية دون الفعلية واورد عليه بانه لم يرد انهما ليستا فاعلتين والمؤلم بالذات فاعل فيشكل
بجعل اليبوسة سبب التفرق الاتصال اوكليهما لكثير الامراض فليكونا سببين للوجع بهذا المعنى من غير توسط
تفرق الاتصال فلا يحصل السبب فيه في سوء المزاج الحار والبارد والا السبب بالذات بمعنى المؤثر بالطبع
فلا دليل على كون الحار والبارد والتفرق الاتصال لذلك وان اريد ان الوجع احساس ما والاحساس لفعل في الانفعال
لا يكون الا عن قوائم الكيفيات الفعالية فيشكل بتصريح الشيخ في مواضع من كتبه من اطلاق القول على انهما من الكيفيات
المحسوسة من اوائل الملموسات وعند خروجهما عن الاعتدال يكونان منافيين فادراكهما من حيث هو كذلك
يكون الما ثم ذكر الشيخ ان سوء المزاج اليابس قد يكون مؤلما بالعرض لانه قد يتبعه لشدة القبض تفرق
الاتصال المؤلم بالذات واعترض بان الرطب ايضا قد يستتبعه بواسطة التمديد اللازم لكثرة الرطوبة
المحوجة الى مكان اوسع واجيب بان ذلك انما يكون لكثرة الرطوبة لا المادة فيكون الوجع
المادة الرطوبة نفسها واما الثاني فلان سوء المزاج المتفق غير مؤلم ولذلك سمي بالمتفق والمستوي حيث شابه
المزاج الاصلي في عدم الايلام وذلك لانه عبارة عن الذي استقر في جوهر العضو وابطل المقاومة وصار
في حكم المزاج الاصلي فلا انفعال فيه للحاسة فلا احساس فلا الم وايضا المنافاة انما يتحقق بين شيئين فلا بد من بقاء

المزاج الا عند ورود الموجب لتحقق ادراك كيفية منافية لكيفية العضو فيتحقق الالم والبرد الذي يشتد حرارة من الغضب لا
الجسم الصلب لا يتحقق الالم حرارة قوية ولانها ليستمد فيه ببرودات اقوى من المستعمل في الغضب لانها يؤدي الى
ذوبان مفرط من الاعضاء الصلبة منها وصاحب الدق لا يجد من التهاب ما يجده صاحب الغب وما ذلك الا لكون
سوء المزاج المتفق لا يحس به والصحيح في الشتاء اذا غسل يده بالماء الفاتر ويتأذى به ثم انه بعد ذلك يستلذه
ويستطيبه ثم اذا استعمل ماء حارا تاذى به ثم بعد يستلذه ثم اذا استعمل الماء الاول استبرده وتالم به وذلك
لما ذكرنا وتوضيح ذلك ان المنافات وصفا لا يتحقق الا عند ثبوت امرين ليكون احدهما منافيا للآخر واذا كان
العضو كيفية فورد عليه ما يضاد كيفيته فلا يخلو اما ان يكون الوارد عليه قد ابطل كيفية ذلك العضو او لم يبطل
فان ابطل فلم يكن هناك كيفيتان بل هناك كيفية واحدة فلم يكن المنافاة حاصلة فلا يكون الالم حاصلا وان اذا كان الوارد
لا يقوى على ابطال كيفية العضو في تحقق المنافات حاصلة بين كيفية العضو وكيفية الوارد عليه فحصل الشعور
بتلك المنافات فلا جرم يتحقق الالم فهذا هو السبب في ان سوء المزاج المتفق لا يولم وسوء المزاج المختلف
يولم هذا ما قيل اقول فيه بحث وتحقيق الحال فهو ان قوام العضو الشخص بالكيفية الشخصية المزاجية فاذا
ورد مشخص اخر مناف لما ان الشخص ... النوع وجب ان يبطل الاول والا لزم اجتماع المثلين بل المتنافيين
في محل واحد فاذا ابطلت الاولى فباي قوة ادركت الثانية وفي التحقيق فهو ان الاولى وان بطلت فصورته
المحسوسة حاضرة عند النفس وكانت مالوفة للنفس فيتاذى بورود الثانية الموجبة لزوال المالوفة في ...
العضو في كل وقت بكيفية اخرى من عروض المزاج وحافظ الجميع هو النفس لا العضو واعلم ان سوء المزاج المختلف
قد لا يوجع بل لا يدرك اصلا وذلك اذا كان حدوثه بالتدريج فان الحادث منه اولا يكون قليلا جدا فلا يشعر به
وفي الزمان الثاني يكون الزيادة على تلك الحالة غير مشعور بها وكذا في كل زمان وهذا الخلاف ما يحدث دفعة
فانه كثيرا ما يكون مدركا ثم يستمر ادراكه ما دام مختلفا   وتفصيل اللذات وتفضيل بعضها على بعض ... اللذة
والالم ينقسم بحسب ... المدرك الى العقلي والوهمي والخيالي والحسي وينحصر في هذه الاربعة عند البحث والتحقيق ...
فقط كتكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة الشبيهة والذائق بالمذوقة وفي الخيالي كتخيل اللذات الحاصلة والرجاء
لحصول الظفر والانتقام وفي الوهمي كظنون المنافعة والاماني المرغوبة كما قيل الاماني ان تحصل تكن
غاية المنى والا فقد عشنا بها زمنا رغدا وفي العقلي فلان الجوهر العاقل ايضا كما لا وهو ان يتمثل فيه ما يعقله من
الواجب بحسب ما يقدر ان يخط منه ثم ما يعقله من صور معلولاته الثانية المرتبة اعني نظام الوجود كله متمثلا مطابقا

حال

خاليا عن شوائب الظنون والاوهام بحيث يصير عقلا مستفادا او عند فرض تصير النفس بعينها متحدة بالعقل الذي
هو كل هذه الموجودات فيصير ح لاذا ولذة وملتذا فباب اللذة العقلية لا ... لذة فقط وبالجملة ان
ان هذا الكمال خير للجوهر العاقل وهو مدرك لهذا الكمال عند ذلك فاذن ملتذ بذلك فهذه هي اللذة العقلية
وفي الالم العقلي فهو ان يحصل لما من شانه ذلك الكمال ضده ويدرك صورة ضده من حيث هو ضده ولا من ليس
من شانه ان يحصل له ذلك فهو فارغ عن هذا الالم ثم اذا قايسنا بين هذه اللذة العقلية والتي لسائر القوى
سيما الحس فالعقلية اكثر كمية واقوى كيفية اما الاول فلان عدد تفاصيل المعقولات اكثر بما لا
يتناهى ووجودها ادوم فلا ينقطع وفي الثاني فلان العاقل يصل الى كنه الوجود المعقول والحس لا يدرك
الا ما يتعلق بالظواهر والقشور ولكون الكمالات العقلية اكثر وادوم وادراكاتها اتم كذلك فاللذات
التابعة لها على قياسها وبحسبها ... فالالم عند النفس لفقد تلك الكمالات واعلم ان اللذة
العقلية اذا كانت فهي خارجة عن جنس الكيفيات النفسية لانها جوهر عقلي لا كيفية نفسانية فان قيل
الحسي من اللذة والالم ايضا ينبغي عدها من الكيفيات المحسوسة دون الكيفيات النفسانية اجيب
بان المدرك بالة الحس هو الكيفية التي يلتذ بها او يتالم منها كالمذوق والحرارة وفي النفس اللذة والالم
الحسي هو الادراك وفي النفس ولا سبيل للحواس الظاهرة الى ادراكها اقول ... ما ذكره بعض الفضلاء وهو ليس بسديد
لان المراد باللذة والالم ليس المعنى الحقيقي العقلي والنسبي والا لكانا من مقولة المضاف بل المراد ما يستلذه النفس
او يتالم به وهما من جنس الادراك والادراك كما هو التحقيق هو الصورة لا النسبة فالتحقيق ان يقال ان ما يلتذ من
الكيفيات المحسوسة من الموجودة في مواد الاجسام لا الموجودة في آلات الادراك من حيث هي آلات وهو ... الموجود
في الحواس انما يطلق عليها اسم الحرارة والبرودة والحلاوة والمرارة من باب اطلاق اسم المعلوم على العلم كما
في العلم بالجوهر انه جوهر بمعنى انه معقول من ماهية جوهرية مع انه من الكيفيات النفسية فالعلم بالجوهر جوهر و
عرض خارجي نفسي كما سيأتي في باب العقل والمعقول فلذلك اطلاق المحسوس على الحاصل في الصورة الموجودة
في آلة النفس فتلك الصور كلها كيفيات نفسانية عندنا وليس شيء منها محسوس لاحد باحدى الحواس
ولا يمكن ادراكها الا بالنفس لا بالحس اذ لا توسط للحس في الحس بل المحسوس لا بد عنه فان قلت فما قولك في
اللذة البصرية فان المحسوس بالبصر هو الامر الخارجي اذ لو كان الابصار بالانطباع صورة المرئي في
العضو المخصوص لزم في انطباع العظيم في الصغير وغير ذلك من المحالات ... امر اخر غير

المذاهب المشهورة فانه يتمثل الصورة المبصرة للنفس في غير هذا العالم وتلك الصورة اليه ليست من جنس هذه
الكيفيات المثلا بالحساب بل لونها وشكلها من جنس الكيفيات النفسانية وهي قائمة بالنفس لا بآلة البصر فإنها البصر في الفعول
بالفاعل لا الحال بالمحل فليدرك غور هذا التحقيق فانه شريف جدا نافع في علم المعاد موعد بيانه غير هذا الموضع
ومما ينبغي ان يعلم ههنا انه نقل عن جالينوس انه قال ان اللذة والالم يجد ثالث في الحواس كلها وكلما كان الحس اكثف
كانت مقاومته مع الوارد اكثر فكان الالم واللذة اقوى والطف الحواس البصر لانه يتم بالنور الذي يشبه
النار التي هي الطف العناصر فلاجرم لا يكون اللذة والاذى في البصر الا قليلا والسمع اقل لطافة
من البصر لان آلته الهواء المقروع فلاجرم صارت اللذة والاذى في هذه الحاسة اكثر منها في البصر ثم الشم
اقل لطافة من السمع لان محسوسه البخار وهو اغلظ من الهواء فلاجرم اللذة والاذى في الشم اكثر منها في البصر
والسمع والذوق اغلظ من الشم لان آلته الرطوبة الغذائية وهي في درجة الماء فلاجرم اللذة والاذى في
الذوق اكثر واللمس اغلظ من جميع الحواس لانه في قياس الارض فكانت مقاومته مع الوارد اقوى والطف
فلاجرم صارت اللذة فيه اقوى اقول ان جالينوس لم يكن حكيم النفس ولا لطيف القلب ذكيا فما ذكره يلزم
منه ان يكون لذة الجنب اضعف من اللذات الحسية كلها اذ لا يتصور هناك مقاومة وكذا اللذة العقلية
وكانه لم يدرك ان المقاومة وعدمها مما لا مدخل لها في امر اللذة والالم بل لو كان فيه دخل لها ان لذة كل قوة
بادراك صورة ملائمة لها والمها بصورة ضده ثم لكل قوة حد من حدود الوجود بعضها اقوى وبعضها اضعف
وبعضها الطف وبعضها اكثف واقوى الوجودات اقوى لذة ولا نسلم ان ما هو اكثف فهو اقوى وما هو الطف
فهو اضعف ولا نسلم ايضا ان النار اضعف العناصر والارض اقوى بل العكس في الجميع اولى واحق عند التحقيق
فان وجود الجن والشياطين اقوى من وجود الحيوان والانسان ولها افاعيل شاقة واعمال قوية لا يقدر
على عشر من اعشارها البشر كما هو متواتر الصدق اجمالا وان كانت الخصوصيات آحادا وايضا الفلك
مما فيه لا شبهة في انه الطف من العناصر وهو مع ذلك اقوى واقوم منها من غير شبهة فادراكها اقوى فيكون
الدفعلم ان الالطف اقوى ادراكا فيكون اشد التذاذا او الما هذه الحواس فالوجه في تفاوت ادراكاتها
ان المزاج الحيواني حاصل من هذه المواد العنصرية ولقربه منبعثة من مزاجه ثم الغالب على بدنه الارض
ثم الماء ثم البخار ثم الهواء ثم النار وبعدها ابتداء الارواح والافلاك والاملاك فلهذا الغالب
على اكثر الافراد حكم المناسبة الجنسية ادراك الملموسات ثم المطعومات ثم المشمومات والمبصرات
ثم المسموعات

والمبصرات ثم المتخيلات والمظنونات ثم العقليات واليقينيات وهكذا قياس لذاتهم والامهم التابعة لمدركاتهم في
تعقيب ما قاله الشيخ في لذة الحواس وحل ما يشكل فيه قال في الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس من طبيعيات الشفاء
الحواس منها ما لا لذة لفعلها في محسوساتها ولا الم ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات فاما التي لا لذة لها
ولا الم فمثل البصر فانه لا يلتذ بالالوان ولا يتألم بذلك بل النفس تتألم بذلك وتلتذ وكذا الحال في الاذن فان
تألمت الاذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء فليس تألمها من حيث تسمع او تبصر بل من حيث تلمس
فانه يحدث فيه الم لمسي وكذلك يحدث بزوال ذلك لذة لمسية واما الشم والذوق فانهما يتألمان ويلتذان
اذا تكيفا بكيفية المحسوس الاول بل يتفرق الاتصال والثاني انتهى ما قاله الشيخ واعترض عليه بعض الفضلاء شراح
القانون وهو المسيحي بقوله هذا في غاية الاشكال اما اولا فلانه كان يرى ويعتقد ان المدرك للمحسوسات
الجزئية هي الحواس الخمس فمذهبه في هذا الموضع اما ان يكون هو ذاك او لا يكون فان كان الاول فيكون ناقض
كلامه في البصر والسمع وان كان الثاني فيكون قوله في السمع والبصر قوله قولا فاسدا واما ثانيا فلان كل واحد
المحرك لمحسوس خاص يستحيل ان يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا ونقول كيف يتصور ان تكون
القوة اللامسة هي الحاصلة في الاذن والعين هي المدركة للصوت المفرط واللون المؤذي واما ثالثا فلان
ذلك مناقض لحده اللذة والالم فانه حد اللذة على ما عرفت بانها ادراك الملائم من حيث هو ملائم للقوة والملائم
الباصرة ادراك المبصرات الحسية لا الملمسية واما رابعا فلانه ادراك هذه المحسوسات اما ان يكون لذة
والما للحواس او لا يكون فان كان الاول يكون ادراك البصر للالوان الحسنة لذة وادراكه للالوان المؤذية
الما وان قال بالثاني فلا يكون للمس لذة ولا الم ولا للشم والذوق وان كان لذة والما للبعض دون
بعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال لان هذه الحواس الخمس كلها وسائط للنفس في ادراك المحسوسات
الجزئية ثم قال المسيحي والحق عندي في هذه المسألة ان يقال الملائم للقوة الباصرة الالوان الحسنة وللقوة
السامعة الاصوات الطيبة وكذلك القول في باقي الحواس وان ادراكها لهذه الامور لذة
بناء على ان الادراك حضور صورة المدرك للمدرك واذا كان كذلك فيكون كل من الحواس الظاهرة له
اللذة اذ لا معنى للذة الا ادراك الملائم من حيث هو ملائم وكذلك الالم انتهى اقول الامام الرازي في كتاب المباحث
بعد نقل كلام الشيخ هذا ما قاله الشيخ وهو الحق فان قيل اليس ان الملائم للبصر هو الابصار فكيف يصح من الشيخ
ان العين لا يلتذ بذلك مع انه حد اللذة بانها ادراك الملائم فنقول اما كل فلان عندنا على ان في

مبادئ ... واما اللمس فانه قد يتألم بالكيفية الملموسة وقد يلتذ بها وقد يلتذ ويتألم لعفونة ... بتوسط الكيفية من صح

مالام

اقوى صح

للمدرك لها

ثم المسموعات صح

العين قوة مدركة بل المبصر والسامع هو النفس وهذه الاعضاء آلات لها في هذه الادراكات فاندفع عنا
هذا الاشكال وارد على مذهب الشيخ فالعذر ان الالوان ليست ملائمة للقوة الباصرة فانه يستحيل التذاذ
القوة الباصرة بالالوان بل ادراك الالوان امر ملائم للقوة الباصرة والشيخ لم يجعل حصول الطعم الملائم
لذة بل جعل ادراكه لذة والباصرة اذا ابصرت حصل لها الملائم الذي هو ادراك الالوان ولم يحصل
له ادراك هذا الملائم فانها لم يدرك كونها مدركة بل النفس يدرك الاشياء وتدرك انها ادركت تلك
الاشياء فلاجرم لم يحصل اللذة ثم اعترض على نفسه فيما اختاره من ان المدرك هو النفس لا الحواس وفي
هذا التوجيه الذي ذكره لكلام الشيخ بما لم يقدر على دفعه مع انه ادعى اولا انه حقيقة كلام الشيخ فقال
ما حاصله ان هذه المحسوسات لما ان يسلم كونها ملائمة لهذه الحواس او ينفي الملائم للحواس هو الاحساس
لا المحسوس فان سلم كون المحسوس ملائما للحواس كان ادراكها ادراكا للملائم فقوله بعد ذلك البصر لا يلتذ بالالوان
يناقض قوله اللذة هي ادراك الملائم وان منع ذلك وزعم ان الملائم لها هو الاحساس لا المحسوس فلا يخ
الا ان يقول ان حصول اللمس وكذا الشم والذوق فانه ليس الملائم لها المحسوسات بل الاحساس بها وليس لها ادراك لذلك
الاحساس فهذا وجه الاشكال انتهى كلامه وقال العلامة الشيرازي في شرح الكليات للقانون بعد نقل
كلام الشيخ وفيه نظر لا فيما ذكره اولا فانا لا نسلم ان مذهب الشيخ ان المدرك للمحسوسات هي الحواس
بل لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم عند الشيخ وغيره من الراسخين في الحكمة غير النفس واطلاق هذه
المدركة الالفاظ على الحواس بضرب من المجاز ذهبنا ومعانيها الى الحواس من اغلاط المتوهمين كالامام الرازي و
من اقتفى اثره الا ان ادراكها يختلف ففي المدركات ما يدركها بذاتها كالكليات ومنها ما يدركها
بواسطة الآلات وهي الجزئيات وذلك بان يتكيف آلات الحواس بالمحسوسات الخاصة بها فتدركها النفس
وذلك لان الادراك حضور صورة المدرك فيما يدركه ولانها لا يدرك الكليات بذاتها والجزئيات
بالآلات يكون حضور الكليات في ذاتها وحضور الجزئيات المحسوسة في آلات الحواس لكن لما كان الاحساس
الفعل الحاسة بل انفعالها عن محسوسها الخاص وجب انفعال كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك
المحسوس الا ان انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث يلتذ به النفس يدركها حيث
ينفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة والشامة واللامسة ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة والسامعة
ولهذا قال الانسان يدرك لذة الحلو في الفم ولذة الرائحة الطيبة في الشم ولذة المشتهية النوعية
في آلة

الملائم هو اللذة او ادراكه هو اللذة فان قلنا بالاول لزم تسليم لذة المبصر وان قلنا بالثاني لزم ان لا يثبت اللذة في حاسة صح

قيل في

في آلة اللمس ولا يدرك لذة الصورة الحسنة في الجليدية ولا في ملتقى العصبين ولا لذة الصوت في العصبة المتفرشة
وان كانت آلتا السمع والبصر يتكيفان بالكيفيات المسموعة والمبصرة لا يتأتى لهما انفعال بعض آلات الحواس و
تكيفها بمحسوسها تارة والفعال الآخر البعض منه فالاول كاللامسة والذائقة والشامة والثاني كالسامعة
والباصرة فلهم الا بطريق الندرة كما اذا نظر الى الضوء قوي اخضره شديده وحدق النظر فيه ثم حوله
الى غيره فيبقى الضوء والخضرة في الجليدية وكذا في آلة السمع فذهب تكيفها في الاكثر الا بقاء الصوت يكون في الاذن
فمراد الشيخ ان آلة الثلث الاول ينفعل عن محسوسها في حالة قدر بحيث يدركها النفس فتلتذ او يتألم والآلة
الاخريين لا تنفعل عن محسوسها ولا يتكيف بها في حالة قدر بحيث يدركه النفس فتلتذ او يتألم هذا ما قاله
وهو كلام ضعيف لاشتراك الحواس في كون ادراكها كما آنفا ولا ان بعضها آلة وبعضها لا في غير مسلم ثم
ادعاه فلا بد له من دليل ثم ان الشيخ لم يذهب الى ان آلتي السمع والبصر لا يتكيفان بمحسوسهما من تكيف
الثلث البواقي بمحسوساتها الا ان السمع والبصر لا يلتذان بالمسموعات والمبصرات من حيث تسمع وتبصر بخلاف
البواقي فان الذائقة يلتذ من حيث تذوق والشامة من حيث تشم واللامسة من حيث تلمس والسبب فيه
ما ذكرنا من ان النفس تدرك لذة الثلث من حيث يتكيف آلاتها بمحسوساتها ولا يدرك لذة الآخريين حيث
يتكيف آلتهما بمحسوسهما وعلى هذا فالجواب الحق ان يقال لا نسلم ان مذهبه ذلك وسنده ما ذكرناه ولا فيما
ذكره ثانيا فلان الشيخ لا يقول ان المدرك للصوت العظيم او اللون المفرط لامسة الاذن بل المدرك لهما هو
السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستهما لطريان تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط في لامسة الاذن
واللون المؤذي في لامسة العين والى السمع والبصر فلا يتألم منهما لا لان ادراكهما آلي بل لان على
ما قيل لعطلة ذلك بل لانهما لا يتألمان من حيث يسمع ويبصر ولا فيما ذكره ثالثا فلانه ممنوع ان الملائم
للقوة الباصرة ادراك المبصرات وعلى ان الشيخ ذهب الى ان مدرك المبصرات لامسة العين
وهو ممنوع لان الملائم والموافق انما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى ولانه ذهب الى ان المتألم
من اللون المؤذي هو لامسة لا باصرة العين والمدرك باصرتها لا لامستها وهو كلام حق ولا فيما ذكره
رابعا فلانا لا نسلم انه ان كان المتألم والملتذ في البعض دون البعض كان ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو الادراك
النفس لذة الحواس حيث تنفعل آلاتها عن محسوساتها ولا الحق الذي اختاره فبطل لان الملائم والموافق
انما يكونان للنفس لا للقوى وان القوة لا يدرك شيئا لنفسه ان ادراكها لذة الامور هي اللذة

ولعين ٤

فهذا ما عندي في هذا المقام انتهى كلام العلامة الشيرازي اقول وفيه ابحاث اما اولا فلان ما ذكره من لزوم لا متنع للذة
ما لم الا النفس فليس على اطلاقه لجواز ان النفس بذاتها تستفاد منه فقد يتحد بالعقل وقد يتحد
بالحواس واذا اتحدت بالعقل الفعال يفعل فعله واذا اتحدت بالحواس تفعل فعلها ومعلوم ان الحواس فعل ٣ فعل
وفعل كل حاسة يناسب تلك الحاسة وادراك المناسب لذة فيجب ان يكون لذة السمع والبصر يناسب الحواس
بادراك المسموع والمبصر كما ان لذة الثلث البواقي بادراك محسوساتها من غير فرق ولا نسلم فلذلك الفرق
الذي ذكره من لزوم ادراك النفس للمحسوسين الاولين لا بحيث يتكيف الآلة وادراكها للمحسوسات الثلثة
الباقية تكون حيث تتكيف الالة على تقدير تسليمه لا مدخل له في الفرق بين الوصفين في اثبات اللذة
لبعض الحواس وعدمها للبعض الآخر فان كلام الشيخ ناص في وجود اللذة للثلث وعدمها للاثنين
وكون محل الادراك غير موضع الانفعال في بعضها وعينه في بعض آخر لو فرض تسليمه وصحته فاي مدخلية
له في كون احدها منشأ اللذة للحواس دون النفس والثاني منشأ اللذة للنفس دون الحواس واما
ثانيا فلان ادراك الحواس الثلث بتكيفها بصور محسوساتها وهو قد اعترف بان آلتي السمع والبصر
قد تكيفا بمحسوسيهما ولا شبهة في ان التكيف بصورة المدرك الملائم لذا كان ادراكا كان لذة
لا محالة لان ادراك الملائم وادراك كل كمال لشيء كان لذة لذلك الشيء به فيلزم من ذلك ان يكون
ادراكهما لمحسوسيهما الذي هو تكيفهما بكيفيتي تينك المحسوسين لذة لهما فاذا السبب فيما حكم بان السمع
والبصر لا يلتذان بالمسموع والمبصر من حيث تسمع وتبصر بخلاف البواقي فان قال السائل ان النفس
يدرك لذة هذه الثلث من حيث يتكيف الآلة ولا يدرك لذة الاخرين حيث يتكيف الآلة قلنا
نمنع ذلك وعلى فرض تسليمه لا يوجب هذا الفرق في وجود اللذة وعدمها فان الحيث وحيث لا مدخل له فيما كنا
بصدده اذ اللذة تابع للادراك فان ادراك الا للنفس كانت اللذة لها وان كان للحس كانت اللذة
له واما رابعا فلانا نمنع ان لا يكون الملائم لقوة الباصرة ادراك المبصرات غير وارد فان الملائم لكل قوة ادراك
ما يناسبها ولا شبهة في ان اللون والضوء كمال للكثيف واللطيفة الجليدية مستشفة وادراكها كمال ملائم لها فان الصور ولطيفة
في جواب المسيح عما اورده ثالثا على الشيخ ان في العين قوة لمسية وقوة بصرية فلا بد في جميعها ان يكون من
باب الملموسات وفيه ما يكون من باب الالوان والاضواء وما يدرك بالعين كذي العمل المفرط وكدر الضوء
الشديد ايضا فيه جهتان جهة مبصرة وجهة ملموسة فالابصار بالباصرة واللمس باللامسة فلا تناقض كلام الموجود عليه

والادراك من المدركين ولا احساس الذي ذكره اخيرا في الجواب الحق الذي اختاره المسيح ليس كما بل الحق حقه والباطل الباطل ذلك كما
وكلام الشيخ ايضا كلام حق لكن المسيح لم يقدر على فهمه وحل الاشكال الوارد عليه وانه لقضية العجب من هؤلاء الذين ير الله على الشيخ والرازي
والشيرازي وغيرهم من شراح القانون وسائر العلماء العظام حيث لم يقدر احد منهم على حل ما ذكره الشيخ وتحقيقه مع اعتنائهم بالتفتيش
له والبحث عنه والحمد لله على ما من علينا من فضله وكرمه وحكمته فنقول التحقيق في هذا المقام ان الحيوان بما هو حيوان فاصل الهوية في
جوهر حسي يتكيف بكيفية مزاجية من باب اوائل الملموسات ولكل حيوان بل لكل عضو منه حد اعتدالي وحد وسطي في الملمسة وصلاحه الكيفية
وفسد متوسطان في كمال هذه الكيفية المزاجية لو غاد وشخصه وبعدمه وله في هذه الكيفية كمال ونقص وله قوة مدركة لهذه الكيفية
يسمى باللامسة وهي سارية في كل جزء من اجزاء بدنه واجزائه الاصلية والاعضاء الحسية كالعين والاذن واللسان والخيشوم لها
داخلة فيما يسري فيه قوة اللمس كما هي داخلة فيما يسري فيه تلك الكيفية اللمسية وكذلك لما اللذة هي ادراك الملائم من حيث هو ملائم
والالم ادراك ضده من حيث هو ضده وقد مر ان الملائم لكل شيء ما يكون كمالا او قوة له وكمال الشيء يجب ان يكون من نوعه ومن نوع
جنسه القريب فادراك الملموسات الملائمة كان للقوة اللمسية التي في سائر الاعضاء يكون لذة لها بالذات وللنفس بالواسطة وادراك
ضدها يكون الما لها بالذات وللنفس بالواسطة فالملائم والكامل للحيوان بما هو حيوان انما هو من جنس الملموسات وادراكها لذة والم
للقوة الحيوانية اللمسية التي لا تخلو منها ومن ادراكها حيوان ثم بعد هذه الكيفية اللمسية وقوة ادراكها التي في قوام بدن الحيوان
الكيفية الذوقية التي بها وبقوة ادراكها يحفظ بدنه ويبقى الى غاية نشوه فكان البدن من جنس الملموسات وكان
متوسطا بها لذلك من جنس المذوقات التي يتغذى بها فللقوة الذوقية كمال ذوقي وبازائه ذوقية ولها ما في لذة م
من هذا الباب ولاجله الم وبعد هاتين الكيفيتين درجة كالثالثة من مدركات اللمسية ما تحتاج اليها اعضاؤه الكثيفة
احتياج في القوام الا انها مما يتغذى بها لطائف اعضائه كالارواح البخارية فان الروح كمال الروح فيكون للقوة
باللطيفة الروحية الكثيفة لذة وادراك الروائح الطيبة والم في ادراك الشائم المنتنة الكريهة ولكل هذه الكيفيات الثلثة
ما يتصف به البدن الحيواني واعضاؤه الا مدركات الباصرة والسامعة ليس بحيوان بما هو حيوان غير متخصص القوام بهما ولكن في اعضائه
متقوم بالنور والصوت لا كيفية الضوء والالوان البعيدة عن اعماق الجسم بما هو جسم فضلا عن الحيوان بما هو جسم كثيف ظلماني
وانما يعرض الضوء واللون التابع له لسطوح واطرافه اي وجهه عن حقيقته الجوهرية وكذا الصوت الذي هو البعيد عن الاعراض
حقيقة جسم ذي الصوت فليس الجسم الحيواني ولا عضو من اعضائه ذو كيفية مبصرة او مسموعة حتى يكون حصول شيء منها كمالا له
فيكون ادراكه ادراك الكمال المناسب لذلك العضو فيكون لذة وادراك ضده ادراكا للمنافي فيلزم ادراك المبصرات المؤذية والمنافي
لذة وكان للقوة الباصرة لا للعين وادراك الاصوات الحسنة لذة وملائم للقوة النفسانية السمعية لا للاذن فالملائم

لعدم العضوين عن الملائم والمنافي الغير القويتين بخلاف الشم والملائم للقوى الثلث الشمية والذوقية واللمسية فانها بعينها ملائم
ومناف للاعضاء وبالجملة الحيوان بما هو حيوان من جنس الملموس والمطعوم والمشموم وليس الحيوان بما هو حيوان من جنس الاصوات
والالوان ولهذا اذا قطع عنه الملموس ساعة يهلك والمستطعم المطعوم يوما او يومين يموت والمشموم زمانا قصيرا او طويلا
يتضرر به ولا كذلك اذا لقي في غار مظلم قطع عنه الانوار والالوان والاصوات اذ لا يتفاوت حاله اللهم الا ان يكون
الا ان ينفي لمكان النفس من عالم الانوار وعالم الغيب الشريفة العددية فيلتذ من رؤية الانوار واستماع الاصوات
الموزونة ويتالم عن الظلمة والالوان الكدرة الموحشة ولا تتضرر العين عن الضوء الشديد او اللون المفرط في حسنه لانه
العين اذ لا يكون الهواء المتوسط الماس للعين من كيفية حر شديد او برد شديد في الصورتين يتضرر بها العين وكذا
تضرر الصماخ عن الصوت الشديد فلاجل مصادمة الهواء القارع للصماخ كالجسم الصلب لا لان اللامسة ادركت
الضوء والصوت ولا لان الباصرة ادركت الهواء الملموس وان معه لست القارع من الهواء فالملموس الملائم او المنافي
للحواس التي هي قوى جسمانية ولالاتها ومن المراد التي هي اجسام مركبة كيفية هو من مدركات اللامسة والذائقة والشامة ولا مدرك
الباصرة والسامعة فثبت ملائمة ولا منافية للحواس ادراكاتها ولا لها من حيث انها آلات للعين والاذن بل من حيث انها آلات
للنفس ~~لواسطتها لما عندي~~ فلا جرم ثبت للثلث الاول لذات وآلام ولا يثبت لما بين لذة ولا الم بل للنفس لواسطتها
فهذا ما عندي في هذا المقام والله ولي الافضال والانعام في الصحة والمرض وهو من الكيف النفسانية الصحة فيها
الشيخ واول القانون بانها ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها سليمة وليس كلمة او تردد الشيخ للتقديد بل للتنبيه على ان
جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء كانت راسخة او غير راسخة فلا يكتفي بالراسخة كما زعم البعض على ما هو المسمى في الشفاء انها
ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنه لاجلها افعاله الطبيعية وغيرها سليمة غير ما وفيه لخروج ما هو صحة لا تستحكم فليس ... بالاثر ق صح
لا في ذاته ولذا عرض على ما قاله صاحب المباحث انه لا تمام من الكيف اذ ادراج الصحة تحت الحال او الملكة ... شيء من
مقومات الصحة بل في عوارضها لان التفرقة بين الحال والملكة انما هي لعارض الرسوخ وعدمه على انك قد عرفت ما فيه وهذا
التعريف شامل لصحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكره صاحب المباحث بانه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كانت
افعاله من الجذب والهضم والدفع سليمة غير سديد لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات
الانفس الحيوانية على ما مر جوابه وعلى هذا ايضا يرد في تعريف الشيخ تكرار اللهم الا ان يراد بالملكة والحال الراسخ و الشفاء
غير الراسخ من مطلق الكيفية او يراد بالانفس اعم من الحيوانية والنباتية وكلاهما خلاف الاصطلاح واما ما ذكر
في موضع آخر من القانون ان الصحة هيئة بها يكون بدن الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث يصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على

على ان الصحة المبحوث عنها في الطب هي صحة البدن لا النفس والمراد بصحة الافعال سلامتها وخلوصها عن الآفة لكونها على المجرى الطبيعي على ما بين الامور
فلا يكون تعريفا لصحة البدن والعضو بما لا تعريف الشيء بنفسه ولهذا ذكر بعضهم ان الصحة والافعال امر محسوس وفي البدن غير محسوس والتعريف بغير
المحسوس بالمحسوس جائز واعترض على قوله يصدر عنها الافعال مشعر بان المبدأ هي تلك الملكة او الحالة وقوله من الموضوع مشعر بان الموضوع غير
البدن او العضو هو المبدأ والجواب واجيب بوجهين الاول ان الصحة مبدأ فاعلي والموضوع قابلي والموضوع بكيفيته يصدر عنها الافعال
من الموضوع الحاصلة فيه صحيحة سليمة وثانيهما ان الموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة آلة العلة الفاعلية والمعنى ما يصدر لاجلها
ولواسطتها الافعال من الموضوع ولكن حد البدن فاعلا والقوة النفسانية انه غير مرضي لان البدن بما هو بدن قابل
والقابل لا يكون فاعلا والمحصل ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها افعالها الا بشركة من موضوعاتها لا ان افعالها كذلك انما تتوقف
بالموضوع والمادة فالمسخن مثلا هو النار والنارية علة لكون النار مسخنة لغيرها فالمراد ان الصحة لضرورة البدن
مصدر الفعل السليم وهذا المعنى مفهوم واضح في عبارة القانون في التعريف الثاني واوضح منه في عبارة الشفاء اللهم الا ان يقال
اوضح من الاول وهو نص فانه دافع للاعتراض عنها في غاية الوضوح واما المرض فقد عرفه الشيخ بانه هيئة مضادة
للصحة اي ملكة او حالة يصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض
بالحقيقة انه عدم لست اعني من حيث هو مزاج او الم هو مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلامه
على ما ذكر بعض الفضلاء هو ان الصحة عنده هيئة هي مبدأ سلامة الافعال وعند المرض يزول تلك الهيئة ويحدث
هيئة هي مبدأ الآفة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة
وان جعل عبارة عن حصول الهيئة الثانية فبينهما تقابل التضاد وكانه يريد ان لفظ المرض مشترك بين الامرين حقيقة
في احدهما ومجاز في الآخر والاول الاكثر هو الحق وقيل الى ان بينهما تقابل العدم والملكة بحسب التحقيق وهو الذي اختاره
على ما مر وتقابل التضاد بحسب الشهرة وهو الوجه لان المشهور ان المتقابلين ان كانا وجوديين يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد
ولا يمكن ان يكونا كالزوجية والفردية لا بحسب التحقيق لعدم كونهما في غاية التباعد لكنه تحت جنس قريب وقد عرفت
التقابل بحسب الاصطلاح وان الشيخ قد صرح بذلك حيث قال ان الضدين والتضاد المشهوري قد يكون عدم الامر
كالسكون للحركة والمرض للصحة ولكن قوله هيئة مضادة يشعر بان المرض ايضا وجودي كالصحة ولا خفاء في ان بينهما
الخلاف في ذلك كما مر بحسب التحقيق مندرجان تحت جنس واحد هو الكيفية النفسانية واعترض صاحب المباحث بانه القوا على
اجناس الامراض المفردة ثلثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولكن منها بحال تحت الكيفية النفسانية بالمسألة
والملكة اما سوء المزاج فانه الكيفية الغريبة التي بها يخرج المزاج عن الاعتدال على ما يصرح به حيث بين الجزء الاول كذا

وهي من الكيفيات المحسوسة ولا اتصاف البدن بها فهو من مقولة ان ينفعل ولا سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او وضع
او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال فليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا اتصاف البدن بها وذلك لان
المقدار والعدد من الكميات والوضع من مقولة برأسها والشكل من الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من مقولة
ان ينفعل ولا تفرق الاتصال فلانه عدمي فلا يدخل تحت مقولة واذا لم يدخل المرض تحت الحال والملكة لم يدخل الصحة
تحتها لكونه ضد لها هذا حاصل ما اورده صاحب المواقف من ان سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال كلها من المحسوسات
او الوضع او عدم فانه اختصر من كلام الشفاء والعذر بانه لم يعتد بالتقسيم الى المحسوسات لظهور بطلانه على المتأمل
لان قوله سوء التركيب لا مقدار ومثل الانغماس او عدد او وضع او انسداد مجرى لكونه ليس بيانا للمحتمل بل للذات
كالاكثر ولا الجواب عن الاعتراض المذكور في غاية السهولة فهو ان تقسيم المرض هكذا وتسامح والمراد منه
مبدأ المرض اي سوء المزاج او سوء التركيب او تفرق الاتصال فالمقصود انه كيفية نفسانية يحصل عند احد هذه
الامور وينقسم باعتبارها وهذا سوى ما قيل انها متنوعات اطلق عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على
اعتدال المزاج او المزاج المعتدل فيقال ان صح مع ان المزاج من الكيفيات المحسوسة في الواسطة بين الصحة والمرض
ثم وقع الاختلاف بينهم في ثبوت الواسطة بين الصحة والمرض وليس الخلاف في ثبوت حالة لا يصدق عليها
الصحة والمرض كالعلم والقدرة والحيوة الى غير ذلك من الاعراض في ثبوت حالة وصفة لا يصدق عليها
البدن كانه صحيح او مريض بل حالة فانه ليس بصحيح ولا مريض فاثبتها جالينوس كما للناقهين والمشايخ والاطفال وفيمن يعرف
اعضائه آفة دون البعض ورد عليه الشيخ لان الذي رأى ان الصحة والمرض وسطا هو حالة لا صحية ولا مرضية فاما نظر
ذلك لانه لو اشترط الشرائط التي يمتنع لو روعي في حال وسط مالا وسط وما ليس له وسط وتلك الشرائط ان يفرض
الموضوع واحد بعينه في زمان واحد بعينه وان يكون الجزء واحد بعينه والجهة والاعتبار واحدة بعينها فاذا فرض
لذلك وجاز ان يخلو الموضوع عن الامرين كان هناك واسطة فان فرض انسان واحد واعتبر منه عضو واحد او اعضاء معينة
في زمان واحد وجاز ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب اي لا يكون معتدل التركيب البتة اي سوى التركيب بحيث يصدر عنه جميع الافعال التي
يتم بذلك العضو او الاعضاء سليما وان لا يكون كذلك فهناك واسطة ولكن لا يجوز ان يكون معتدل المزاج سوى التركيب او لا يكون معتدل
المزاج سوى التركيب لانه احدهما دون الآخر او لانه ليس الا واحد بينهما فالصحة اشهد كلامه وقد اعتبر في المرض ان لا يكون جميع
افعال العضو سليما لكونه عبارة عن عدم الصحة الذي هو مبدأ سلامة جميع الافعال او عن هيئة لها يكون شيء من الافعال مأووفا وانتفاء
الوسط انتفاء الوسط لا اذا اعتبر في المرض ان لا يكون جميع الافعال غير سليمة بل يجعل عبارة عن هيئة يكون جميع افعال العضو او الاعضاء المعينة

فلاحا

فلا حاجة في ثبوت الواسطة ان يكون بعض افعال العضو سليما دون البعض وان اعتبرت آفة جميع الافعال فثبوت الواسطة ظاهر على هذا ايضا للاختلاف
مبنيا على الاختلاف في تفسير المرض والحال ذلك قال صاحب المباحث المشرقية لم يكن النزاع لفظيا من قال بالواسطة اراد بالصحة كون العضو الواحد او الاعضاء
الكثيرة في وقت واحد او اوقات كثيرة بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض ان لا يكون كذلك ومن انتفاها اراد بالصحة كون الاعضاء
بحيث يصدر عنها الافعال سليمة وبالمرض كون كل الاعضاء بحيث يكون الى اخره وفي كلام الشيخ اشعار بانه نزاع لفظي لتفسير
الصحة حيث ذكر في اول القانون انه لا يثبت لحالة الثالثة الا من يحد الصحة كما يشتهون ويشترطون شروطا ما بهم اليها حاجة وذلك
من اشتراط سلامة جميع الافعال ليكون صحيحا ومن يصدر عنه بعض الافعال سليما دون البعض ومن كل عضو ليكون صحيحا او بعض اعضائه
صحيح دون البعض وفي كل وقت ليكون صحيحا ومن يصح شتاء ويمرض صيفا ومن غير مستعد او قريب لزواله ليكون صحيحا فالشيخ والاطفال
والناقهين في الفرح والغم وغيرها قد يعرض للنفس كيفيات تابعة لانفعالات تحدث فيها لما يرد عليها من بعض قواها
من الامور النافعة والضارة فمنها الفرح والغم والفرح هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول الى
الملذ والغم هو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى داخل البدن خوفا من موذ واقع عليه ومنها الشهوة وهي كيفية
نفسانية يتبعها حركة الروح الى الظاهر الاخذ بالملائم طلبا للتلذذ ومنها الغضب وهو كيفية نفسانية يتبعها حركة الروح الى خارج
دفعا للمنافر طلبا للانتقام ومنها الفزع وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل خوفا من المؤذي واقعا كان او متخيلا والحزن هو
ما يتبعها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا ومنها الهم وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج بجد وهم يتصور منه خير يتوقع او شر ينتظر وهو مركب من خوف ورجاء فايهما غلب على الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى جهة الخارج وللشر المنتظر الى
جهة الداخل فلذلك قيل انه جهاد فكري ومنها الخجل وهو ما يتبعها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه كان مركبا من فزع
وفرح حيث ينقبض الروح الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا وهذه كلها اشارة الى ما لكل
واحد منها من الخواص واللوازم والا فمعانيها واضحة عند العقل وكثيرا ما يتبع في تفسير نفس الانفعالات كما في الفرح انبساط
القلب والغم انقباضه والغضب غليان دم القلب والهم انحصار القلب والفصد الدم الذي فيه والنزول
القلب والدم وذلك باطل لان كلا منها كيفية نفسانية اذا عرضت يلزمه هذه الانفعالات في الجوهر المتفرع النفسي لطيفة
بخارية والحقد وهو كيفية نفسانية لا يوجد الا عند غضب ثابت وان لا يكن الانتقام في غاية السهولة ولا في غاية العسر
لا ان الغضب يكون ثابتا فلانه لو كان سريع الزوال لم يستقر صورة المؤذي في الخيال فلا يحدث النفس الى طلب الانتقام واما
انه يجب ان لا يكون الانتقام في غاية السهولة فلوجهين احدهما ان الانتقام اذا كان سهلا استقلت النفس بحركة الانتقام و
استغنت النفس بالقوة المحركة بمعونة الاشتغال بحفظ صورة المؤذي وثانيهما ان الشوق الى الانتقام اذا اشتد لم يكن فيه خوف يمنع

ما كده وسهولة حصوله ان صار عند الخيال كالى من واى من لا يطيب حصوله فلا وهم لا يحمل الشوق الى تحصيله فلذلك قال الى الانتقام من الضعف لما كان سهلا سقط التوق اليه والدليل على ذلك الخيال والرغبة والرهبة من على المحاكيات لا على الحقائق كما يتنفر النفس عن العسل اذا اشتبه بمرة مقيئة وعن سائر المطاعم والمشارب اذا كانت صورها شبيهة لصور اجسام مستقذرة ولذلك ان الذى سهل حصوله نزل عند الخيال منزلة الحاصل فلا يبعث شوق الى تحصيله ولا انه يجب ان لا يكون الانتقال نكاية العدو عند حمل الطمع فلان المؤذى اذا كان عظيما مثل الملوك فان اليأس عن الانتقام منه والخوف يمنع ثبات صورة الشوق الى الانتقام فى النفس فيثبت بعد الحقد انما يوجد عند وجود غضب ثابت متوسط بين الشدة والفتور

فى اسباب الفرح والغم اعلم ان الله سبحانه خلق بقدرته من الطيفة روحا نيا قبل هذه الاجسام الكثيفة الطبيعية وهو على طبقة متفاوتة فى اللطف وكطبقة السماوات وهو المسمى بالروح النفسانى والحيوانى والطبيعى بحسب درجاته اللطيفة وجعله لطيفة وواسطة بين العقول والاجسام المادية مطية للقوى النفسانية تسرى بها الى الاعضاء الجسدانية وجعل التعلق الاول من النفس محله الروح ويليها ثانيا بتوسطه الاعضاء البدنية ومادة هذا الروح لطيف الاخلاط وبخاريتها كما ان مادة الاعضاء كثيف الاخلاط وارضيتها فنسبة الروح الى صفوة الاخلاط كنسبة الجسد الى كدرها وكما ان الاخلاط انما يحدث منها القبول القوى النفسانية التى تستفيدها البدن لم ابدا قد علمت ان البدن لا يلائم الفيض دائما كما في الفيض فيضه من قبله لواحد دون واحد ولا وقت دون وقت الاوقات بل الابد فيحصل لواحد او وقت دون واحد ووقت اخر فى جهة تخصيص المواد والاسباب المشبهة من قبلها اذ قبوله لا يجب لا بد لنا من ان نعرف الاسباب المعدة لوجود هذه الكيفيات النفسانية لئلا يعتريكم من الشبهة فى عدم تغير واجب الوجود وصفاته الاولية اعاذنا الله عن ذلك بفضله فى الكلى والاطباء على ان الفرح والغم والخوف والغضب كيفيات تابعة للانفعالات الخاصة بالروح الذى منبعث من التجويف الايسر من القلب وتسرى صاعدا لطيفه الى الدماغ وكثيفه الى الكبد وسائر الاعضاء ثم لا يكون هذه الانفعالات للاشتداد والضعف لا لسبب الفاعل فانه يتبع فى اشتداده وضعفه اشتداد استعداد جوهر النفس وضعفه الفرق بين القوة والاستعداد كما وقعت الاشارة اليه فى مباحث القوة والفعل وفيه غير ان القوة يكون بعد الاستعداد فربما دلت القوة على الضدين سواء او الاستعداد على الضدين لا يكون سواء فان كل الناس لهم قوى على الانفعال الا ان منهم من هو مستعد للفرح فقط ومنهم من هو مستعد للغم فقط والاستعداد مثل القوة بالقياس الى الضدين المتقابلين فلذلك السبب لحصول الاستعداد للفرح فنقول ان الذى يعد النفس للفرح المورثة لما ذكره الشيخ فى رسالة الادوية القلبية الاول كون الروح على افضل احواله فى الكم والكيف اما الكم فهو ان يكون كثير المقدار وذلك لا يتحقق الا اذا كان جوهر المادة الكم يوجب زيادة القوة والشدة والكيف اما ان يكون لطيفه والنير انه ان يكون منه قسط وافر وليبقى المبدء منه قسط وافر للانبساط الذى يكون عند الفرح بالقليل يحل به لطيفه وينضبط عند المبدا لانه يمكنه

من الانبساط

من الانبساط ولا فى الكيف فان يكون فى اللطافة والغلظ وان يكون شديد النورانية وافره جدا فيكون مشابها بجوهر السماء شديدة فهذه اسباب الاستعداد للذة والفرح واللذة كالجنس للفرح الذى هو كالنوع فالروح الذى على التعديل المعتدل اذا كانت كثيرة المقدار معتدلة فى المزاج ساطعة النورانية كانت شديدة الاستعداد للفرح واذا عرفت ذلك ظهر ان المعد للغم اما قلة الروح كما للناقهين والمنهوكين بالامراض والمشايخ واما غلظه كما للسوداويين والمشايخ فلا يبسط لكثافتها واما رقته كما للنساء والمنهوكين فلا يفي بالبسط وان ظلمته كما للسوداويين الثانى فى امور خارجية وهى كثيرة قال الشيخ فمنها قوية ومنها ضعيفة والقوية منها معروفة ومنها غير معروفة وكما لا يعرف ما هى اعتقيب امر كلما اعتقد كثير سقط التعذر به والاسباب ... ماكان منها قريبا وظاهرا فلا حاجة الى ذكره واما الاخرى فمثل تفرد الحيث فى صفة العالم والدليل على الذادة الكشف عنده وهو الاقامة فى الظلمة ومثل هيئات الشعر والدليل على تفرد الحيث عن الوحدة دفع هم الاستدلال نظرا اذ لا يلزم من كون الشىء على صفة كون ضده على ضد تلك الصفة فان الشيخ نفسه قد بين فى كتاب ... ان هذه وحشة ونورة وهى باطلة فى نفسها تصحيح هذا الالزام فى كون الظلمة موحشة ان يكون تفرد الحيث فيها للعالم لذيذا ومثل التمكن من المراد فى الحد والاستمرار على مقتضى التوحد من غير مانع وكذا العزائم والامال وذكر ما سلف وخيال ما يستقبل وتحدث النفس بالاحكام والمحادثة والاستغراب والتعجب والاعجاب ومصادفة حسن الاصغاء من المحاورين والمساعدة والكذب والتلبيس والغلبة اذ يتهون ويحزن ان الاسباب القائمة الخارجية فمقابلات هذه الامور الخارجة وهى مثل ما تذكر من الاخطار التى عرضت الايام التى قد مضت والاعتقاد وما يخاف من المعاملات والمعاشرات ومثل توهم المخوف فى المستقبل وحضور ما فى الواجب عن معارفه هذه الدار الدنيا التى تفرق عنها قناعة العقل ما لا بد منه والفكر فى غيره من المهمات الاخروية التى يكون التعرض لها ومثل الانقطاع عن التفرد والتفكر العارض والقصور عن المراد وغير ذلك مما لا يحصى فهذه ومثلها انما ترد على النفس المستعد للغم فتغم ثم التمييز بقوته فى السوداوى مما يحاكى باتراد الاشباح والمحاكيات لما يوحش ويغم وان لم يقوى التمييز فى السوداوى ليبس مزاج الروح الموضوعة فيتغير حركتها ولا يحرك الفعل من القوى الباطنة لفساد مزاج الروح التى فيها وخصوصا حركاتها على مقتضى ما يعد له ذلك المزاج والكيفية الردية لظلمة الثالث ان يكون الفرح يعد النفس للفرح ويكون الغم يعد النفس للغم لما ذكره الشيخ فهو ذى عند اذا تكرر فان القوة عليه اشتد ولكل قوة تشتد يصير استعدادها اشد وبيانه لوجهين احدهما الاستقراء فان الجسم اذا سخن مرارا متوالية استعد لسرعة التسخن وكذا اذا برد وكذا الاذن تحلى وكذا اذا تكشف والقوى الباطنة بقدر ما عند تكرار افعالها وشبهة ان هناك قوة ماكان اكثر معاندة لضده والمعاند للضد اذا تكرر مرارا ... فى الاستعداد للقوة عليه للقابل له فزاد فى استعداد ضده الذى هو مناسب فهذا هو بيانه المخرج بالاستقراء وقياس الاكتحال ... فالكلام ارفع من هذا النمط والمقصود لبيه ليس فى الجلاء بحيث لم يخرج الاكتفاء فيه بما ذكره البرهان للمرء الواعى وان كان ذلك لنفسه مقدورا لقناعة بنفسه

فيه بما يوكد الظن كما فعله الشيخ فقال عاطر قد ابحث الطبيعي وهو ان الفرح يلزمه امران احدهما تقوية القوة الطبيعية والثاني تحلل الروح
لما يكلفها الفرح لانه كيفية نفسانية والنفس متصرفة في الروح التي هي مطية فيكلفها في الانبساط ويتبع تقوية القوة الطبيعية امور اثنه
احدها اعتدال مزاج الروح وثانيها كثرة توليده بدل ما يتحلل وثالثها حفظها عن سرعة التحلل لان تحلل الروح فيتبعه
امران احدهما الاستعداد للحركة والانبساط للطف القوام والثاني انجذاب المادة الغاذية اليه لحركته بالانبساط الى غير جهة
الغذاء وقريبا كل روح تحركه بهذه الصفة ان يستتبع ما وراءها لتلازم صفائح الاجرام وامتناع الخلاء او انجذاب المادة عند سيلها
المتقدم كما في الرياح وكذا المياه فتكثر الفرح بهذا المعنى معد للفرح ولا يتم اذا اكثر شهدت القوة عليه لكان الغم يتبعه امران
مقابلان للوصفين التابعين للفرح احدهما ضعف القوة الطبيعية والثاني تكاثف الروح للبرد الحادث عند انطفاء الحرارة
الغريزية لشدة الانقباض والاحتقان في الروح ويتبع ذلك افساد ما ذكرناه فثبت ان تواتر الفرح يعد النفس للفرح
وتواتر الغم يعد النفس ويعد الروح للغم فالفرحان لا يعمل فيه من انفعالات الا القوي ويعمل فيه المغمومات الضعيفة والمغموم بالغم حالة بالضد
مما ذكرنا في ضعف القلب وقوته والفرق بين الاول وبين التوحش وكذا بين الثاني وبين النشاط واعلم ان هنا حالة
هي ضعف القلب اخرى هي التوحش وضيق الصدر وهما متشابهان وبينهما فرق ولكن الفرق بينهما لتلازمهما في اكثر الامر ولان
الاوليين يظن بهما حالتان انفعاليتان والثانيتين يظن بهما حالتان فعليتان وبين طرفي كل واحد من القسمين فرق ظاهر
في وجوه الاول قليل بحلاوتها لانه ليس كل ضعف محرك او بالعكس ولكنه ليس كل قوي القلب منشرحا وبالعكس على ان فلا
الاحد ومتخالفة وذلك لان ضعف القلب حال بالقياس الى الامر المخوف من جهة قلة احتماله وضيق الصدر حال بالقياس الى الامر الموحش من
جهة قلة احتماله والمخوف هو المؤذي البدني والموحش هو المؤذي النفساني ولان الثاني لازم الاول انه نفسانية تخالفه فضعف القلب
الى الهرب والتوحش وضيق الصدر قد يحرك الى الدفع والمقاومة وربما غضب كثيرا في هذا الهرب حو البطش وكذا القوة كثيرا ما
يتغير عند ضعف القلب مع انها كثيرا ما يهيج القلب عند التوحش وليضم في ضعف القلب انفعالين انفعال بالتأذي وانفعال بالشوق الى
وكذا المباعد وفي ضيق الصدر انفعال واحد هو بالتأذي فقط وليس يلزم من ذلك الشوق الى الهرب على سبيل الطبع بل ربما جاز
اقتضاه لغرض آخر فيكون ذلك شوقا اختيارا او شوقا حيوانيا وربما اختار المقاومة والبطش والرابع فلان اللوازم العدمية
متخالفة لان ضعف القلب يلزمه عند حصول المؤذي الذي يخصه خمود من الحرارة الغريزية والثاني فلان اكثر الاستعداد متخالفة
فان ضعف القلب يتبع لا محالة رقة الروح بافراط وبرد المزاج وضيق الصدر قد يتبع كثافة الروح وسخونة مزاجه
في بيع ومن هذه العوارض البدنية التي تكيف النفس تلك الكيفيات النفسانية علم ان العوالم متطابقة والاشياء متحاكية كلها يعرض في

احد العوالم

احد العوالم يتبث منه ما يوازنه ويحاكيه في عالم آخر وهكذا الانسان عالم صغير مشتمل على ثلث مراتب اعلاها النفس وادناها البدن
بما فيه من الخلط الصالح وهو الدم واوسطها الروح فكلما يحدث في النفس كيفية نفسانية يتعدى اثر منه الى الروح وبتوسطه منها الى
البدن وكلما يحدث حالة جسمانية للبدن يتعدى اثر منه بتوسط الروح الى النفس فالنفس والبدن متمايزان متى كان العلاقة السببية بينهما
بوجه وكان جوهر احدهما يحاكي جوهر الآخر فكيفية كل منهما وانفعاله الانفعالها وتحكي ما له الاستحالتها وهكذا حكم الروح
الروح الذي هو برزخ بينهما فاذا طرءت كيفية نفسانية كاللذة سواء كانت عقلية او خيالية مثلا وهو كما علمت صورة كمالية
علمية او خيالية يطرء بسببها انبساط في الروح الدماغي المعتدل وبتوسطه للبدن اهتزاز وظهور للدم الصافي واحمرار اللون
فاذا طرء على النفس خوف او الم ينقبض الروح الى الداخل وبتوسطه يحدث في البدن انقباض في الوجه وصفار في الوجه وهكذا
القياس في سائر الكيفيات النفسانية والعوارض البدنية وكان الروح مطية للقوى النفسانية فالدم مطية ومركب لها والروح تحرك
بحركتها تارة الى الخارج وتارة الى الداخل وذلك اما دفعة او قليلا قليلا والحركة الى الخارج قد تكون للذة والنشاط وقد تكون
للغضب وقد تكون للرجاء والتوقع وما يجري مجراه والحركة الى الداخل قد تكون للالم والحزن وقد تكون للخوف والهرب
وما يجري مجراه ثم الحركات الخارجية والداخلية متفاوتة في الزمان كالسرعة والبطؤ وفي الكم كالانبساط والانقباض وفي الكيف
كاشتداد الحرارة والحمرة في الدم ومقابلاتها وكذا يتفاوت الحكم في هذه الحركة بحسب اشتداد الكيفية النفسانية الباعثة او ضعفها
ففي الغضب الشديد يتحرك الروح مع مركبه الذي هو الدم الى الخارج دفعة وربما ينقطع مدده او ينطفي لسبب الاحتقان فيموت
صاحبه ففي الفرح يتحرك ليس لهيبة الا اذا كان الفرح معتدلا وفي الفرح المفرط وان كانت حركته بحسب الزمان بطيئا لكن بحسب الكم
يكون انبساطه عظيما فربما يؤدي افراطه الى زوال الروح بالكلية وكذا الحال في الحركة الى الداخل ففي الفزع الشديد دفعة وفي
الحزن قليلا قليلا وفيها ايضا خلاف ما ذكرنا على العكس وقد يتفق ان يتحرك الى الجهتين في وقت واحد اذا كانت الكيفية
النفسانية يتبعها عارضان مثل الهم فانه قد يعرض معه غضب وحزن فتختلف الحركتان ومثل الحزن فانه ينقبض ولا الى الباطن
ثم يعود للتحمل فينبسط المنقبض فيثور الى الخارج ويحمر اللون في مسابقة ما بين الروح تلك الكيفيات النفسانية وبين الدم
الذي هو حامل الروح لانار تلك الكيفيات قال الشيخ الدم الكثير ان كان معتدل القوام والمزاج اعد للفرح لكثرة ما يولد
من الروح المعتدل واما ان يكون كثيرا وصافيا ومعتدل القوام لكنه زائد في السخونة اعد للغضب لكثرة ما يحيله وسرعة حركته
فاما ان كان الدم كثيرا وصافيا لكنه رقيق القوام باردا فانه معد للجبن ولضعف القلب لان الروح المتولد منه يكون ثقيل الحركة
الى الخارج قليل الاشتعال لبرودته ورطوبته فيعد في الاستعداد للفرح والغضب ويكون لرقته سهل التحلل ولبرودته قليل التولد

والدم الكدر الغليظ الزائد في الحرارة يعد للغم والغضب الثابت الذي لا ينحل الا انه قلما يتولد من الروح الكدر وان اغضب
فلسرعة اشتعال الحرارة ولا ثبات الغضب فلانه كثيف اذا اشتعل لم يبرد بسرعة وان غضب الدم الصفراوي الرقيق فيكون سريع
هيجانا وسريع الخلال لان الروح المتولدة عن ذلك الدم شديد حرارة ومع ذلك غير كثيف واذا كان دم صافيا
مشرقا كان مع ذلك مفراحا والدم الغليظ الغير الكدر اذا كان زائدا في الحرارة وهو في النوادر كان صاحبه غير خرق
ويكون شجاعا قوي القلب ويكون غضبه اقل لان المفراحية تكسر من الغضب والمحزانية تعد للغضب لان الغضب حركة
الى الدفع والمفراحية مناسبة للالذاذ واللذة تكون الحركة فيها نحو الجذب وهذا الانسان يكون غضبه في الامور عظيما ويكون
شديد التشمم روحه ولذلك بعينه قليل الخوف والدم الغليظ الغير الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه لا محزانا ولا
مفراحا ولا شديدا في غضبه ويكون جنبه الى الحد ويكون بليدا في كل امر سالما الا زوجه يكون شبيه دمه والدم الغليظ
الكدر الزائد في البرودة يكون صاحبه متوحشا محزانا ساكن الغضب الا في امر عظيم ويثبت غضبه حال ثبات الجار المزاج
الذي يحدثه في سائر الاوصاف وفوق ثبات الرقيق القوالم ويكون حصورا قال الشيخ في سبب شدة الفرح في شارب
الخمر وشدة الغم في السوداوي اما الاول فلان الخمر اذا شرب باعتدال ولد روحا كثيرة معتدلة في الرقة والغلظ
شديدة النورانية وذلك هو السبب الاول وسببيته للفرح ان الروح اذا كانت كثيرة معتدلة ساطعة تستعد للانفعال عن
ادنى سبب من المفرحات فان المستعد لكيفية اضعف اسبابه مثل الكبريت في الاشتعال فانه يستعد لقبول الشعلة باضعافها واذا
يكثر فرح شارب الخمر حتى يظن به انه يفرح لذاته وليس كذلك بل حدوث اثر لا عن مؤثر والسبب الثاني ان تلك الارواح
يكون الاما خيه منها شديدة الرطوبة شديد التموج لما يتصعد اليه من البخارات الرطبة المضطربة فلرطوبتها لا تذعن
لتحريك اللطيف الروحاني ولاضطرابها لا تذعن لتشكيل الروحاني وتصعب العقل ان يستعملها في الحركات الفكرية فنوى
القوة العقلية عنها اعراضا بقدر ضعف حالها ريثما تعتدل فراحها وتسكن تموجها واذا قل استعمال العقل لتلك الارواح
صارت تلك الارواح مشغولة بما يرد عليها من الاسباب الخارجة ولذلك تاثرها من الاسباب انما هو في الالذاذ اكثر من الذي
الكثير في الذي يحدث العقل والسبب الثالث ان الحس اذا اقوى على تحريك الروح الباطن من العقل على تحريكه ولذلك فان العهد اذا
تصعد الروح الباطن عليه يهتاج بالحس فيمكن كاف العلوم الحدسية واذا كان كذلك قل تاثير المفرحات المتقدمة والجبلية
والعقلية في نفس شارب وسهل عليه تاثير المفرحات اللذيذة والعاجلة والحسية والاستعداده شديد فتكفيه منها ادنى سبب
للضرر فيظن انه يفرح بلا سبب وذلك تحقيق قال الشيخ لان الخمر امور ثلاثة احدها استكمال جوهر روحه في الكم والكيف وثانيها انتزاع الافكار

العقلية عنه

العقلية عنه التي ربما يكون سببا بالغم وثالثها استعمال تخيله وتفكره في المحسوسات الخارجة التي هي سبب اللذة فلا جرم يحصل فرح قوي
نشاط اقول هذه الامور المذكورة اذا اطلع عليها ما في العقل بصيرته للاقدام على فعل الشرب واذا اطلع عليها
عاقل بصير يجعل هذه الاسباب كلها باعثا للاعراض عنه وان لم يصل اليه حكم الشريعة الالهية سيما وقد نص على تحريمه و
تقبيحه بابلغ تاكيد فان الانسان مخلوق للنشاة الثانية وكمال العقل انما يحصل في هذه النشاة وهو عبارة عن نهاية الى
جوار الله وعالم ملكوته وذلك بمطالعة العقليات المرتبات الدائمات والابتهاج بها دون الحسيات الداثرات والتلذذ بها ولا
التناهي عن غم السوداوي فلا حاجة بالقدح في ذلك والاسباب في حقه ضد اذ ذلك لا سيما ان جوهر روحه قليل المقدار ضعيف الكيفية
فينفعل عن الاسباب المؤذية ذائقة كاستعداده للغم فيكون قوي التخيل مصروفا في الامور البعيدة المستقبلة لان روحه التي في البطن
الاوسط من الدماغ تخفض حركتها لجفافها لما يفيده السوداء من اليبس ثم انه لقوة تخيله تصور الاشباه والمحاكيات للامور الموحشة
والامه فكانه شاهدها قائمة في الخارج واقعة فيكثر غمه والكثير في هذه الفصول انما نقلناها عن المقالة التي جمعها الشيخ
في الادوية القلبية وهذه المباحث وان كانت انسب بالطبيعيات اذ كان المنظور اليه فيها بالعرض الجسم من حيث انفعاله لكن
نظرنا فيها الى انحاء الوجود للانواع الكيفيات النفسانية واحوالها وعوارضها وما يطابقها ويوازيها من احوال الجسم وعوارضه
وهذا آخر الكلام في هذا القسم من الكيفيات

في الكيفيات المختصة بالكميات وفيه ثلث مقالات وقبل
الشروع فيها نورد بحثين الاول في معرفة حقيقة هذا النوع وهي انه كيفية تعرض للكمية وبتوسطها للجسم فان قلت
الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وهي تعرض للجسم الطبيعي فانه ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة قيل الامور العارضة
للكمية منها ما هي عارضة لها بما هي هي ومنها ما هي عارضة بما هي كمية لشيء مخصوص كالفطوسة وهي التقعير العارض لمقدار انف
مخصوص هو الانف وفي كلام الشيخ ان يكون العارض من عوارض الكمية عند كثير من العلماء والا فاقول ان الكيفيات النفسانية فمعلوم
انها ليست من عوارض الكم وان الاستعدادية واللااستعدادية فليست حاملها العمق وتوسط الجسم بل حاملها المادة بتوسط
صورتها النوعية واما المحسوسة فهي ليست بتوسطها انفعالات الجسم المادي بما هو مادي منفعل فلا بد ان يكون المختصة بالكميات مما ليس هو
انفعال له قيد الدليل ان علمنا في امرين احدهما ان الخلقة انها من الكيفيات فاقول الخلقة انها ان يكون وحدتها غير حقيقية وانها
ملتئمة من امرين من الشكل وهو من الكيفية المختصة بالمقدار ومن اللون وهو من الكيفية المحسوسة وثانيهما اللون فان حامله هو
السطح كما عرفت فان الجسم بنفسه غير ملون بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فاذن تحرر منهما ان يكون اللون وكذا الضوء
داخلين في هذا النوع لان حاملها الاول هو السطح مع انهما داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات فتكون الحقيقة الواحدة

داخلة تحت جنس وحيث وصل الى هذا المقام تصعب نفسي فاقول هاهنا من عوارض السطح لكن من جهة ما يعرض الجسمية من اعراض الجسم
ولو كان من عوارض السطح الذاتية لكان كل سطح ملونا مضيئا وليس كذلك البحث الثاني في اقسام وهي اربعة في المشهور الاول
الشكل وهو ما احاط به حد او حدود احاطة تامة او الزاوية وهي ما احاط به خطان يلتقيان عند نقطة او ما احاط به سطح
او سطوح تنتهي بنقطة او تلتقي عند نقطة احاطة غير تامة الثالث ما ليس بشكل ولا زاوية مثل الاستقامة والاستدارة والثاني
هو المسمى عندهم بالخلقة وهو ما يحصل من اجتماع اللون والشكل والرابع الكيفيات العارضة للعدد مثل الزوجية والفردية
والتربيع والتجذير والتكعيب ثم المباحث المهمة التي يجب ان يبحث عنها في هذا الموضع من هذه الجملة ان تعرف المعنى
الجامع لهذا الجنس وثانيها النظر فيما قيل في الرسم المشهور وثالثها تحقيق الحال في ان الشكل من الكيف وليس
من الوضع ورابعها حال الزاوية انها في اي مقولة هي واقعة وخامسها حال الخلقة وانها كيف وقوعها في جنس الاحد
من انواع عند القائلين به وسادسها حال ما يجري مجراه اذا التقى ان كان يصدق عليه مقولتان فاما اولها يعني الواحد
الحاصل من الجملة لا البحث عن المعرفة فقد اشرنا اليه فيدخل في تعريف الشكل والاستقامة والانحناء والتسطيح والتحديب والتقعيب والتقعير
الزوجية والفردية واما الاعتراض عليه كالالوان فقد رفعناه وكذا اشرنا الى وجه الدفع في انتقاض التعريف بالخلقة
من انها ليست ذاتية وانها حقيقية ولم يركب ليس او حقيقية فلا بأس باندراجه تحت جنس لكن الشيخ لم يسلك هذا المسلك و
التزم كون الخلقة بالذات من هذا النوع وان كان احد جزئيه من نوع آخر فقال ان الامور التي تعرض للكمية منها ما يعرض
للكمية بنفسها لا بشرط انها كيفية شيء ومنها ما يعرض لكمية في نفسها بشرط انها كمية شيء فيكون الكمية هي المعروض الاول
في ذلك الشيء ثم الشيء فليس اذا كان لا يعرض له امر الا وهو كمية شيء يجب ان يكون اذا عرض له الامر لم يكن عروضه
فانه سواء قولنا ان الكمية لا الامر عند ما يكون في شيء وقولنا ان الكمية انما يعرض لها الامر لانها في الشيء الذي عرض له الامر
كما لو قال احد ان النفس لا يعرض لها النسيان الا وهو في البدن لم يدل ذلك على ان النسيان انما يعرض للبدن وبتوسط
النفس كما ان الحركة يعرض للبدن وبتوسطها على بعض قوى النفس ثم اللون حامله الاول هو السطح كما هو المشهور وحقق في
العلم الطبيعي والجسم في نفسه غير ملون بل معنى انه ملون ان سطحه ملون فالخلقة يلتئم من شيء حامله السطح بذاته او ما يحيط به السطح
وهذا الشيء هو السطح وشيء حامله السطح ولكن عند كونه نهاية الجسم الطبيعي وهذا الشيء هو اللون فاذن الخلقة يلتئم من امرين حاملها
الاول هو الكم وبسببه في على الجسم انتهى ما ذكره الشيخ وقد عرفت ما فيه واما سائر الابحاث فسيجيء في بعض الفصول الآتية

في الاستقامة والاستدارة وفيه فصول

في حقيقتها قد عرفت ان الاستقامة الخط بكونه بحيث اي نقطة فرضت فيه

كانت

كانت بالكلية على سمت واحد اي لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض وهذا التعريف منسوب الى اقليدس وقد عرفت بكونه اقصر الخطوط
الواصلة بين نقطتين وهذا منسوب الى ارشميدس ويرد الاشكال على التعريفين اما على تعريف اقليدس فلزوم الدور فان كون
النقط المفروضة او المتوجهة على سمت واحد معناه على بعد واحد وهو من المستقيم بعينه واما على تعريف ارشميدس فلان المهندس يمنع ان
يصير مستقيما فاذا امتنع ذلك امتنع التطبيق بينهما واذا امتنع التطابق امتنع الحكم بان احدهما اقصر او ازيد
وستعرف ما فيه والحق ان المطلوب بديهي والتعريفات للتنبيه على بعض الخصوصيات وقد عرف ايضا بانه الذي يطابق اجزاءه
بعضها بعضا على جميع الاوضاع فان الاوضاع المستدير اذا قطع منه شيء فربما ينطبق عليه في بعض الاوضاع كما
اذا جعل محدب كل القوسين في جهة واحدة دون وضع آخر كما اذا جعل محدب احدهما في غير جانب محدب الآخر وقد عرف
بوجه رابع وهو الذي اذا ثبتت نهايتاه وادير لم يتغير وضعه يعني انه اذا فرض لم يتغير وضعه والا القوسي فانه الفصل تغير
الجهة المحدبة الى غير وضعها وبوجه خامس هو ما يمكن ان يستر طرفه وسط اذا وقع طرفه في مقابلة احدى العينين عند ضم الاخرى والمماسة
في كل منها مدفوعة بما ذكرناه وهذه التعاريف ما خلا الرابع جارية في السطح المستوي

في معرفة الدائرة واثبات وجودها

اعلم ان هذا الجنس اعني الكيفيات التي في الكميات بعضها عارضة للمنفصل وبعضها للمتصل اما التي للمنفصل فبعضها معلومة الوجود
بالبديهة لا تحتاج الى حجة كالزوجية والفردية وغير ذلك وبعضها نظرية يبرهن عليها في صناعة الحساب واما عروضها فلكونها من عوارض
العدد وهو عرض وعارض العرض اولى بان يكون عرضا واما التي تعرض للمقادير فليس وجودها ضروريا بينا وليس للمهندس
ان يبرهن على وجودها جميعا بل له ان يأخذ بعضها من الفيلسوف على طريق التسليم ويبرهن على وجود الباقي كما في الهيئات
الاستقصائية كانت ثابتة في موضع آخر فان كثيرا من الاشكال انما يبين له بوضع الدائرة وتسليم وجودها في المقالة الاولى
هو اول شكل اما السطح فيصح وجود ان صح الدائرة وكذا المربع والمخمس وسائر الاشكال انما يبين له بوضع السطح والجسم وايضا
الكرة فانما يصح وجودها على طريق المهندسين اذا ادير دائرة والاسطواني اذا حرك دائرة وكذا يلزم فيهما مركز اذ لا بد فيه من
الوضع لزوما على الاستقامة والمخروط اذا حرك مثلثا قائم الزاوية على احد ضلعي القائمة حافظا الطرف وذلك الضلع مركز الدائرة
ودائرا بالضلع الآخر على محيط الدائرة اما تعريف الدائرة فهو سطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة
الخارجة منها اليه متساوية وتقييد النقطة بالداخل غير لازم في التعريف فانه لو قيل الدائرة سطح يحيط به خط يمكن ان يفرض
نقطة كل الخطوط الخارجة منها متساوية لكان صحيحا وعلم انه مندرج في وجه الخط المستقيم واما الدائرة فقد انكرها المثبتون
الجزء الذي لا يتجزى فيجب على الحكيم ان يثبته كما عرفت ان القسم الرابع على وجوده وللحكماء في اثبات الدائرة حجج ثلاثة الاولى ان الجملة

لبيطا مستويا وخطا مرسوما في ذلك البسيط وتخيلنا احدى نقطتيه ثابتة والاخرى متحركة حولها الى ان يعود الى الموضع الذي بدأت منه فانه
كد شبه دائرة لانها رسمته نقطة من لا عرض لها فهي اذن خط مستدير والابعاد في جميع الجوانب من النقطة الثابتة الى ذلك المستدير
متساوية لانها بمقدار ذلك المستقيم فثبت القول بالدائرة وثانيها ان اجسام البسيطة ثبت لها بالطبيعة كما تعرفه من كرات واذا
قطعنا الكرة بسطح مستو حدثت لا محالة دائرة وثالثها انا اذا فرضنا جسما ثقيلا وجعلنا احد طرفيه اثقل من الاخر وجعلناه قائما على سطح
قياما معتدلا لا مماسة له بطرفه الاخف فلا شك ان الطرف الملاقي منه للسطح كما يماس بنقطة منه نقطة من السطح فاذا ميل ذلك الجسم حتى سقط
فلا شك انه اما ان يثبت تلك النقطة التي منه بمنزلة رأس المخروط موضعها او لا يثبت فان ثبت فكل واحد من النقط التي فرضت في
رأس المتحرك قد فعلت ربع دائرة وان لم يثبت فلا شك انه ان يكون مع حركة هذا الطرف الى اسفل يتحرك الطرف الاخر الى فوق فلو
كان نقطة فرضت في جانب ذلك الجسم من نحو قسميه الصاعد والهابط قد فعلت دائرة فيحصل من هذه النقط دوائر بعضها محيط بالاخرى ومركز
الجميع هي النقطة المحدودة بين القسم الصاعد والهابط او يكون غير صاعد بل متحركا على السطح متجزئا على تجزئه فيفعل الطرف الاخر خطا
منحنيا غير مستدير وهذا الشق حق لان هذه الاجزاء ليس طبعيا ولا لنفسه قسريا لانه ليس الا ان الطرف الثقيل لتحركه الى اسفل وليس
يرفع هذا الطرف الى تلك الجهة بل ان دفع حفظ الاتصال دفعه الى خلاف جهة حركته كان ذلك الثقل الذي يتحرك بل يجب ان يجعل
فيضطر الى رفع الطرف حتى يهبط منحدرا فيقف الجسم الى قسمين فيعود ما ذكرناه من وجود الدائرة بل الدوائر واذا ثبتت الدائرة ثبت
المثلثات والقائم الزاوية والمربع والمستطيل وبالجملة تثبت المجسمات الا الكرة فيمن لم يعترف بها كما وصفنا والا المخروط قائما من قائم الزاوية
وحادها ومنفرجها من المثلث والا المكعب من المربع والا الاسطوانة من المستطيل واذا ثبتت الدائرة ثبت المخروط وذلك اذا قطع المخروط
او الاسطوانة بسطح غير مواز للقاعدة ولا قائم عليها وقد علمت ان بعض ابطال الجسم والنزاع القائلين بالجزء لا اعتراف بوجود الدائرة على طريقهم
واذا ثبتت الدائرة مع اصلهم بطل اصلهم من اثبات الجزء باقامة الحجج الهندسية عليهم بالزامهم كون مربع قطر المربع مثلا ربما بالضعف من مربع ضلعه
فيلزم عليهم النسب الصمية في كثير من المقادير ولا يمكن تلك النسبة في العدد مطلقا والزامهم قسمة الخط على اي وجه اريد منها ان يكون لجزء مجموعه
على احد قسميه كمربع القسم الاخر ولا يمكن ذلك في كل عدد بل في بعض الاعداد الى غير ذلك في ان المستقيم والمستدير يختلفان نوعا ويتبعان
الكيفية اي معنى تكون فصلا للكمية الا الاول فهو لشبهة من ان هيئات افراد المستقيم والمستدير تختلفان نوعا بالعوارض الخارجية لا بالفصول
الذاتية فكلا الاول وذلك لان الموصوف بالاستقامة من الخط لا ريب انه ان يكون عند تعقل بقاؤه وزوال وصف الاستقامة ووصف
الانحناء عليه ولا يجوز لذلك وسطه بينهما لا جائز ان يبقى الخط بعينه في الحالين جميعا وذلك لان الخط نهاية السطح وعارضه كما ان السطح
نهاية الجسم عارضة ولا يمكن ان تتغير حال النهاية الا وتتغير حال ذي النهاية فما لم يتغير حال السطح في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل حال الخط

عن الاستقامة

عن الاستقامة الى الاستدارة او بالعكس وما لم يتغير حال الجسم في انبساطه وتماديه لا يمكن ان يتبدل السطح فان الكرة من الجسم غير المكعب ومن
الدائرة من السطح غير المربع واذا صار المعروض معروضا آخر بالعدد كان العارض غير العارض الاول بالعدد فاذا امتنع بقاء المستقيم من
الخط بعينه مع زوال استقامته فعلم ان الاستقامة اما فصل او لازم فصله وكذا المستدير من الخط يستحيل زوال استدارته الى الاستقامة او الى
استدارة اخرى مع بقائه بعينه فعلم ان الاستدارة وكذا افرادها المختلفة في شدة التقوس وضعفها فصول ذاتية او لوازمها فالدوائر
المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع وعلى هذا القياس احوال السطوح في تسطحها وتحدبها وتقعرها وتموجاتها للاعراض ومضلعاتها المختلفة
الكرات المختلفة بالعظم والصغر متخالفة بالنوع فالجسم اذا انكسر لم يكن فلا بد هناك من تفرق اتصاله وقطع نسبة لو حصل كون السطح
في السطوح وكذا المستوي من السطح اذا التوى انقسام الخط الى الخط والسطح الى المقادير توجب ابطالها فالسطح الواحد لا يجوز ان يكون
موضوعا للانبساط والانحناء ولا الخط الواحد موضوعا للطول والقصر ولا الجسم التعليمي الواحد يجوز ان يصير موضوعا للعظم والصغر بل كل
معناه كون الماهية الاولى مما يتوارد عليه افراد المقادير والخط الثاني فاعلم ان الفصول البسيطة مجهولة الامر الا باللوازم ولا يجوز
ان تكون ماهية الفصل غير ماهية الجنس بل الفصول هي وجودات مخصوصة يلزمها ماهية الجنس وليس لزوم الجنس لها وعروضها لها عروضا
خارجيا وذهنيا بمعنى ان يكون للعارض وجود وللمعروض وجود آخر بل وجود الفصل بعينه كونه ذاتيا او جزء الجنس لكن العقل الغريب في تحليل الحكم بالمغايرة
بينهما بحسب التحليل والابهام كما بين الوجود الشخصي وماهيته النوعية اذا تقرر هذا فنقول لكل وجود فصل لازم مخصوص كما ان له لازما مشتركا
هو المعنى الجنسي فلما لم يمكن التعبير عن الوجود والتسمية عبر عنه بلازمه المخصوص وسمي باسمه كما مر في صدر هذا الكتاب بان الوجودات مجهولة
الاسامي وانما الاسامي للمعاني الذهنية والكليات المعقولة فاذن قد ظهر ان مثل الاستقامة والاستدارة والكروية والتكعيب وسائر الاشكال والزوايا
التي هي من باب الكيف ليست فصولا ذاتية بالحقيقة للكم المتصل وكذا الزوجية والفردية وكذا التركب والمجذورية وامثالها ليست فصولا بالحقيقة للكم
المنفصل بل انما هي لوازم فصول وعلامات اقيمت مقامها فلا يلزم منها كون ماهيته وجهة كذا متقولتين بالذات بل احدهما بالذات والاخر بالعرض
فالدوائر المختلفة بالصغر والكبر مختلفة بالنوع لما علمت انه يستحيل ان ينتقل الخط الواحد من نقطة مخصوصة الى نقطة دائرة اخرى مع
بقائه في الحالين فكان ذلك الانعطاف المخصوص من لوازم ماهيته النوعية كما قال المهندسون ان الزاوية القائمة في كل دائرة هو ربع الدور
ومعدل لا يتفاوت درجة وكذا مقدار نصف دائما محيط العوان درجة في الزاوية او باربع النسبة لا
كل الدوائر بين تلك القسي ليس في الماهية بل في امر خارج فهي لتماثلها متشابهة او متناسبة وكذا الحكم في سائر اجزاء الدوائر المتشابهة من
القسي. في ان المستقيم والمستدير ليسا متضادين وذلك لوجهين احدهما ان الموضوع القريب لهما ليس واحدا بل مختلف ليس واحدا بالعدد كما
وحدة الموضوع القريب شرط للتضاد بين امرين والوجه الاخر ان بين المتضادين غاية الخلاف فالمستقيم وان كان في غاية البعد عن المستدير لكن لا

كما ان ضد الواحد بالعموم وحده بالعموم وليس الامر كذلك فان كل خط مستقيم مشار اليه امكن ان يصير وترا لقسي غير متناهية بين نهايتيها
وليس فيها ما هو على غاية البعد من المستقيم وعند الواحد لا يكون الا وحدا كاملا فلا يكون شيء منها ضدا له فاذا لم يكن شيء من تلك القسي ضدا للوتر
فلم يكن الوتر ايضا ضدا له اذ التضاد من النسب المتكررة في الجانبين هذا اذا لم يوجد مستدير يكون في غاية الخلاف عن المستقيم لم يثبت بينهما خلاف المستديرات
بطريق اولى فما قيل من منع النسبة بين المستقيم والمستدير بالمساواة والمفاضلة قالوا لا يمكن المطابقة بينهما مستدلين بان المستقيم لا يمتنع
ان يصير مستديرا فامتنع ان يصير منطبقا عليه فاذا امتنع الانطباق بينهما امتنع ان يوصف احدهما بانه مثل للآخر او ازيد او انقص فلا يوصف
بانه نصفه او ثلثه او غير ذلك من الاجزاء واورد عليهم انا نعلم يقينا ان الوتر اقصر من قوسه وان القسي المحيطة بالوتر بعضها اقصر من الاخرى
فاجاب بعضهم بانا لا نسلم ذلك كما بين الخط والسطح والسطح والجسم في نفي التجانس والمخالفة وبانا لا نسلم خط الزيادة والنقصان يجوز
المساواة كما يعلم يقينا ان كل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من زاوية حادثة من قوس وخط مماس له واصغر من زاوية تحدث بين قطر الدائرة
ومحيطها لكن لا يستحيل ان يقع المساواة بين مستقيم الخطين ومختلفهما وهذا المنع حجة الوجه الاول فقال والاول لا يمنع كون القوس اعظم من الوتر
كيف والاعظم ما يوجد فيه مثل الاصغر وليس يمكن ان يوجد في القوس مثل الوتر بل ذلك بحسب الوهم فان المهندسين لو امكن صيرورته مستقيما لكان يوجد فيه
مثله وزيادة ولما لم يمكن ذلك كان التفاوت بحسب الوهم غير ممكن الوجود اقول لقائل ان يقول لهم من جواز التطبيق بين الدائرة والخط المستقيم
وان لم يكن بحسب الآن دفعة لا بالملاقاة بينهما في كل آن لا يمكن النقطة لكن الانطباق بينهما بحسب الزمان كما في الكرة المدحرجة على سطح مستو فان
كان كذا امكن اتصافهما بالمساواة والمفاضلة ولذلك عرف ارشميدس الخط المستقيم بما [illegible] ان يصير شيئا آخر [illegible]
لكن يمكن شمول الزايد على المثل بالقوة لمرتبة من نوعين معتبر في المفاضلة وذلك منتف هنا اذ ليس بعض المستدير مما لا في الماهية اللهم الا ان يبين ان
المماثلة بينهما باعتبار الجنس القريب اعني مجردا عن الزوائد المفصلة في الافعال والاستدلال على المقدار الخط المستقيم من جهة وحيث فقط دون
غيرها من المخصصات فان هذه التعليميات امور خيالية للوهم ان يجردها عن المواد ونحن نعلم ان الخيال يقدر ان يصير المنحني مستقيما والمستقيم منحنيا مع
وان لم يكن للخيال ان يتخيل مطلق المقدار مجردا عن مطلق خصوصيات الخطية والسطحية والجسمية لشك انها [illegible] فلاجل ذلك ساغ القول بوجود النسبة
بين الخطين المختلفين بوجه من الوجوه كما في الوجه الزماني او بحسب الخيال كما في الخارج وكذا الوجه الدفعي اما [illegible] وبالله التوفيق

في الشكل وفيه فصول

في تعريفه قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد او حدود وهو سطح وجسم فالجسم اذا كان
سطحيا فحده خط واذا كان جسما كان حده سطحا والنقطة فلم يكن حد المقدار الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا
والخط باعتبار [illegible] بالخط فانه لا كما زعم بعضهم انه يخرج بقيد كون الاحاطة تامة كون المحيط حدا واحدا كقطر الدائرة
والكرة ولا كونه حدودا متعددة فضلا المربع والمكعب ولا نصف الدائرة ونصف الكرة اذا كانت الحدود مختلفة فاذا تقرر ذلك فنقول كل

يتحقق امور ثلثة جزء الموضوع والثاني حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود اربعة
ومخصوصة هيئة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها واشتق منها يحمل عليها فلا يقال التربيع ما يحيط به
الحدود الاربعة ولا العكس فلا التربيع هو السطح ولا العكس لان المربع عبارة عن سطح يوصف بكذا او كذا وكذا الشكل الطبع وان خرج
الف قيدا فانه لا يخرج عن كونه سطحا فظهر ان هذه هي المقادير المحدودة ليس من باب الكيف ولا يجوز ان يكون المركب من المقدار والهيئة المخصوصة
من باب الكيف وان لم يكن من باب الكم ايضا لما علمت من امتناع كون ماهية واحدة تحت مقولتين او جنسين متباينين وقد علم ان [illegible]
من الفصول الذاتية لانواع المقادير والاعداد ليست هذه الكيفيات بل هي امور مجهولة تعرف بهذه اللوازم ولا استحالة في كون بعض
المعقولات لازما لبعض من غير الوجه فاذن قد وضح ان الذي يعد من باب الكيف هو الهيئة العارضة فاذا ثبت هذا فنقول ان
الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة للامور التي من باب الكيف بل لما يتعلمه المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مع
لشكل آخر او اعظم او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المهندس عن الدائرة اعظم منها والذي في الدائرة اصغر منها وان الزاوية
القائمة في المثلث [illegible] وكل منها نصفها فانما يعنون بذلك المقدار المشكل بالشكل الذي
يحيط به [illegible] هو المقدار والمقدار كم بالذات والشكل كيف والكيف ليس بكم فان المربع غير التربيع والمدور غير الدور اقول
[illegible] انه كما ان الواحد يعني به نفس الواحد بما هو واحد وقد يعني به شيء آخر هو واحد وكذا المقدار لا معنى له الا [illegible]
او الكم او غيرهما هو المضاف وقد يعني به شيء آخر هو [illegible] كما ان الاب الموصوف بانه اب فكذا الحكم فالمثلث يمكن ان يراد به نفس
المثلث الذي هو شيء آخر مثلث كما في الابيض ويعني به العارض [illegible] لم يفرق بين الشكل والمشكل فرق ولعله لو فرض مقدار المثلث مجردا
عن المادة كما في التخيل لا يحتاج في كونه مثلثا الى كيفية عارضة حتى يصير بها مثلثا بل ذاته بذاته مثلث وتثليث اي ما يكون الشيء مثلثا
ولا ان اريد بهذه الاشكال نفس الهيولى المهندسية الانتزاعية فليست الا امرا عقليا اعتباريا من باب النسب الاضافية العقلية كما
والجوهرية [illegible] فالمهندس يريد بالاشكال نفس هذه المقادير المحدودة فهي اشكال ومشكلات كما وصفنا واما غيرهم فيريدون بالشكل الهيئة
العارضة للمواد الطبيعية الماخوذة مقدارها من حالة تناهيه يعرض للجسم الطبيعي من جهة مقداره هذا ما تيسر لنا في تحقيق هذا المقام ونحو ذلك
الا ان [illegible] لكنا نقول لنسبة امر هذه الهيئة الكلية بامر الوضع وهو ثالث الاحكام المذكورة في صدر الكلام في هذا النوع

فنقول في ان الهيئة المذكورة اهي من الكيف او من الوضع لا وجه للاشتباه بين الشكل والوضع فان الشكل هيئة حاصلة في المقدار او المقدار
من جهة احاطة حد او حدود به وكذا الوضع باعتبار واحد ومعناه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى البعض وكذا ان التربيع مثلا هيئة
حاصلة للشيء بسبب احاطة حدوده اليه فهو من الوضع والوجه اي نقصه قد عرض لنا غلط من جهة اشتراك الاسم من معاني الوضع في الحال [illegible]

في موضعه وهذا هو نفس مقولة الاين وان الكون الشيء مجاورا لشيء من جهة مخصوصة كما في هذا الخط عن يمين ذلك الخط وهذا المعنى نوع من
مقولة المضاف بل هو نفس المجاورة وان اريد بشكل هيئة متعلقة بالقياس الى غيره وان وضع للهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض في الجهات
بسبب حصول الوضع الحاصل لاجزائه حتى اذا وجد اجزاءه على صفة ما بعضها الى بعض حصل الشكل بسبب ذلك هيئة وهي الوضع فهذا المعنى هو
المقولة فالمجاورة المخصوصة بين كل عضو منه وعضو آخر من جملة الاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون له نسبة الى ما يخرج عنها اذ لو ثبت
نسبة الاعضاء وبقية الاجزاء الداخلة على نسبها وزال النسبة بينها وبين الخارج عن جوانبها لم يكن هي الى جانب فاذا تقرر هذا فمن
قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها انه اخذ احد مقولة الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود
وثانيها انه زعم ان هذا الوضع من مقولة الاضافة وليس كذلك بل هو من المضاف والذي من المقولة هو وضع الاجزاء التي عند شيء خارج عنه او خارج
او مباين لا وضع اجزائه وثالثها انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها وليس كذلك فان المربع لا يكمل الا بحدود الخطوط
وليس المربع عددا بل مقدارا فافترسع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون فلم يكن الشكل داخلا في مقولة فان قلت لم سوا
جعلوا الكيف ما لا يوجب تصوره تصور غيره وهيئة التربيع توجب تصوره تصور غيرها فان الهيئة لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب التي بين
اطراف المربع التي تعقل الا بعد تعقل السطح واطرافه قلنا هذه الكيفية اعني الشكل ليس ان تصورها مما تضمن تصور غيرها وان كان
تصورها بسبب تصور غيرها وبين المعنيين فرق فان الشكل هيئة كهل للشيء بسبب هيئة نسبية كهل بين اطرافه لا انه بعينه تلك الهيئة النسبية
بل الشكل معنى قار وما بين الحدود اضافي كالميمنة والميسرة والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة فقد علم ان الشكل لا يتعلق
بالوضع بمعنى المقولة بل بالوضع الذي من الاضافة على وجه السببية لا الدخول ثم ان الدائرة لا تتعلق بهذا الوضع ... بل ثم حققها
بان ... هيئة خاصة في الاكثر ... هيئة محيط الدائرة ومحيط الكرة وامثالها من حيث البسيط ... وان لم يسم شكلا لا لعدم
صدق الرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف وقيل الشكل هيئة تحصل للمقدار من جهة كونه محدودا بحد او من جهة كونه حدا للمقدار
في حال الزاوية وانواعها ... مقولتها وهو البحث الرابع لا الفرق بينها وبين الشكل فان الزاوية انما هي زاوية لاجل كون المقدار ذا
حدين او حدود متلاقية يحيط بالسطح مثلا هو الذي يحيط به حدان متلاقيان بنقطة سواء احاط معهما ثالث او رابع او لا يحيط فان لم
معهما ثالث او رابع او لا يحيط فان لم يحط ... فهو من حيث انه حداه يلتقيان عند حد مشترك انها او لا يلتقيان بالفعل سواء التقيا اذا امتدا او
لم يلتقيا ولو ملا في الوهم الا غير النهاية كحيط الاهليلجي او الحلزون والنعل وغير ذلك فالسطح الذي لا يتحدد بثالث فهذا من حيث كونه ذا
الحدين المتلاقيين او هو من تلك الهيئة زاوية والذي تحدد بحد او حدود غيرها او تحدد بحدين ملتقيين في الجانبين فهذا باعتبار الى الحد
تلك الهيئة شكل فان لم يعتبر كون السطح ... احيط به من جميع الجوانب الاحاطة من جهة حدية الملتقيين بنقطة وحدها كان بهذا الاعتبار زاوية

وباعتبار

وباعتبار المذكور شكلا فالنظر في السطح لكونه بين حدين يلتقيان عند نقطة غير النظر فيه لكونه محدودا في جميع الجوانب سواء كان
بخط كالدائرة او بخطين كنصفها وكالاهليلجي فالاول باعتبار الزاوية والثاني باعتبار الشكل فالحد نظير الحد والمقدار نظير المقدار والهيئة
نظير الهيئة فلهذا ان المهندس اذا قال شكل ذهب الى المشكل فكذا اذا قال زاوية كان المراد السطح ذو الزاوية وكذا اذا قال
منصفة او ضعفه او عظم او صغر وكذا الكلام في الزوايا المجسمة بلا اعتبار المذكور فاذن يمكن ان يظن جدا ان الاختلاف في ان الزاوية
كم او كيف بعينه كون الشكل كما او كيفا حتى يرجع الا تخالف اصطلاح المهندسين وغيرهم لو لا شيء يمنع عن ذلك وهو ان ذا الزاوية المسطحة لا
الا في جهة واحدة وهي الجهة التي بين الضلعين المحيطين لا الجهة الاخرى التي بين الراسين القاعدة وكذا المجسمة لا تنقسم الا في جهتين من
الثلاثة التي بين راس المخروط وقاعدته وهذا مما يوجب الشك في امر الزاوية هل المسطحة منها على السطح او المجسمة على الجسم عند
المهندسين او غيرها وكذا الهيئة العارضة هي عرض للسطح في المسطحة او للجسم في المجسمة او لغيرهما ولاجل هذا الشك قد تكلف بعض الناس لما يعينه
وهو ان الزاوية جنس آخر من الكم متوسط بين الخط والسطح والمجسمة بين السطح والجسم ظانا ان الخط يتكون من حركة النقطة والسطح من حركة الخط
بتمامه وطليه على عمود عرضا فاذا ثبت احد طرفيه وتحرك فعرض بين الخط والسطح وكذا بين السطح والجسم هو توهم فان المقدار الذي
بين الخطين سطح بالفعل لانقسامه الى جهتين من حيث هو سطح وكذا المقدار الذي عند تلاقي السطوح الى النقطة يقبل القسمة الى ثلث جهات بالفعل
فهو جسم بالفعل وان كان سطح الزاوية من حيث هو ذو زاوية او زاوية لا يقبل الانقسام الا في جهة وكذا قابل الجسم الذي هو ذو زاوية او
زاوية لا ينقسم الا في جهتين حتى افرز فالحق ان الزاوية المسطحة عند المهندسين سطح محدود وفي الواقع ... ان بعض
باعتبار هيئة عارضة له ونفس تلك الهيئة العارضة للسطح باعتبار المذكور وكذا في المجسمة وهذا هو حال البحث الرابع من تلك الابحاث
وههنا شيء آخر وهو ان الهيئة الحاصلة للمقدار الجسمي باعتبار توهم بين سطحين يلتقيان عند خط سواء كان حدهما قائما عند او فوقها ما عند الا
او مائلا اليه او عنه هل تسمى زاوية مجسمة ام لا قال الشيخ في قاطيغورياس الشفاء الاولى ان يكون ههنا معنى جامع للزاوية التي عن خطين ...
عن سطوح عند نقطة والتي عن سطحين عند خط ويكون هذا المعنى الجامع كون المقدار ذا حد او ذا حدود فرق واحد ينتهي عند حد مشترك
لها من حيث هو كذلك فان جعل اسم الزاوية لهذا المعنى الجامع لم يكن بعيدا عن الصواب وكان انتهاء الزاوية المسطحة عند النقطة
لانه زاوية اذ لم من تلك الهيئة ان ينتهي بحدوده عند حد وحد ثم عرض ان كانت النهاية بنقطة ثم ان الى احد هذا او جعل اسم الزاوية للمقدار
من حيث هو ينتهي الى النقطة لم ... فيه وصار معنى الزاوية هو ما ذكرناه وخرج من حد الزاوية ومن جملة الشكل شيء يعرض له للمقدار من
جهة الحدود

في حجاج كل من الفريقين في امر الزاوية انها كم او كيف احتج القائل بانها كم بقبولها القسمة وقبولها المساواة واللا
مساواة وهو مشترك بين الكم والكيف المختص به والفرق بينهما بان في احدهما بالذات وفي الاخر بالعرض وقيل قبول القسمة والمساواة وعدمها على الاجمال

ولا يكفي في هذا المطلوب واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بانه قال كل زاوية فان حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرتين والذي من المقدار
تبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرتين فلا شيء من الزاوية بمقدار بيان ذلك ان القائمة اذا اضعفت مرة وحدها ارتفعت حقيقتها والحادة
اذا اضوعفت مرتين بطلت حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف لقول يمكن الجواب بان الزاوية نوع من المقدار والتضعيف منه
وتضعيفها وان ابطلها من حيث كونها نوعا مخصوصا ولكن لم يبطلها من حيث كونها مقدارا كما في الثلثة مثلا نوع من العدد اذا ضوعفت
لم يكن المجموع ثلاثة بل ستة فبطلت بالتضعيف من حيث كونها نوعا خاصا ولم يبطل من حيث كونها عددا الا ترى ان القوس نصف
الدائرة خط بالاتفاق فاذا اضوعفت لم يبق بالاتفاق كونها قوسا بل خطا مستديرا واحتج من قال انها من الكيف بانها تقبل
المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فان ذلك لها بالذات فيكون كيف ولا قبولها المساواة وعدمها
فبسبب موضوعها الذي هو الكم كما ان الاشكال كذلك بسبب موضوعاتها ويرد عليه ان قبولها التشابه اذا لم يكن بالذات كان لا لكونها
معروضة او بوسطة عارضة فما لم يبطل كون قبولها المشابهة بالمشابهة بملاحظة امر عارض لم يظهر مجرد الابطال كون الاتصاف بها بواسطة
المقدار المعروض ان قبول المشابهة عليها قولا بالذات وهم ابطلوا ذلك فلم يظهر ما ادعوه والانصاف ان من قال ان الزاوية كون
الشكل في ان فيها مقدارا قابلا للقسمة والمساواة واللامساواة وغيرها في ذاته ومقدارا من حيث كونها معروضا لهيئة خاصة لعرض لاجل
خطية عند نقطة كما في الملحمة مثلا ونفس تلك الهيئة العارضة فالاول المقدار بما هو مقدار بل السطح بما هو سطح مع قطع النظر عما هو خارج
عن كونه زاوية والمسمى الثاني هو الزاوية عند المهندسين والمعروض هو الزاوية عند غيرهم وكذا تشابهها في هذه المعاني اما الاشكال فيها من ان
السطح المذكور لم يخرج عن كونه سطحا لكونه ذا هيئة مخصوصة فلا ذا القبل الانقسام في الجهتين كسائر السطوح والكيفية بالكيفيات كاللون
ومقابلها وان اشرنا اليها وتوضيح ذلك فنقول في الفرق بين هذه الكيفية والكيفيات الانفعالية بان تلك الكيفيات تحل في نفس المقدار
في ذي المقدار من حيث ذاته المنقسمة فلا جرم تنقسم بانقسام المحل باي قسمة وقعت وهذا الخلاف عروض الكيفيات التي تختص بالكم فانها تعرض لها في اكثر الاحوال
هيئات التناهي والانقطاع والتناهي كالفصل للمقدار لا عدم المقدار مع شيء مضاف اليه والمقدار انما هو مع نهاية مخصوصة او وجه
خاصة لا يلزم ان يكون منقسما باجزاء متماثلة مماثلة للمقدار الذي هو تلك الهيئة كالدائرة مثلا فانها سطح معروض لوحدة خاصة من جهة حدة وهيئة
وهو غير قابل للقسمة باجزاء متماثلة للمقدار اذ لو انقسم الدائرة باي وجه تقسم والا فيقول ان نصف دائرة او ثلث دائرة فالمراد منه جزء ما له هيئة
صورته منه نصف الدائرة كونه نصف ذلك السطح بما هو سطح لا بما هو سطح معروض لحظ وجه وهذا كما في نصف الشكل او نصف الهيولى اريد نصف ما له
هو ما له هيئة بما هو جسم لا بما هو مقيد بكمال فهكذا احكام الزاوية فانها تقبل الانقسام باجزاء يمكن ان يحفظ فيها القيد المخصوص لها الا فيما يرجع الى الكلية والجزئية
فان الكمال المختص بالشيء لابد ان يكون جزء به لجزئه صغر خصوصا كل كاهل في ذلك القيد السطح عند ملتقى الخطين فلم يلزم انقسامه نعم ينقسم

غير محدود في ذاته اي السطح او الخطوط ذلك الى لا نهاية لا انها تحفظ في جميع هذه الاجزاء الحالة الهيئية المذكورة الا فيما هو من ضرورات التجزئة من طبيعتها فلا كلام
ولا تقبل الانقسام باجزاء من حيث كونه زاوية لعدم تحفظ تلك الهيئة فيه وانما ينقسم من جهة اخرى كما هي سطح فقط لا بما هي زاوية بل نظرنا الى الزاوية
قبول القسمة في احد الجهتين حتى انه من حال باقي الحواشي المستديرة او المضلعة وهي مقدار وجسم بلا شبهة لكنه في بعض الاشكال بخطوط او بمقدار بخطوط
قابل للقسمة من جهة ما يلي القاعدة بدون ما يلي الجهة لعدم انحفاظ الهيئة الاخرى تلك القسمة دون غيرها والله ولي الهداية في قبول الاشد و
الاضعف والتضاد في الاشكال هذا الجنس من الكيفيات لا تقبل الاستحالة ولا تقبل التضاد فلا مربع اشد تربيعا من مربع ولا عدد اشد زوجية
من عدد وذلك لان الكل لا يقبل الاشدية فلا بد ان يتنازع الاضعف والاشد في الموضوع القريب كالسواد والبياض او الحرارة والبرودة من الانفعالات
والملموسة والمبراحية في القوة واللاقوة وكالعلم والجهل النفسانية والتنجز في النفسانية فيستلم الموضوع من بعضها الى البعض بالانتقال عن كيفية منها او
بالاشدية وهذا اي جميع الاضداد لها وسائط التي بين زوال الموضوع عن احدها مقارنا للطرف الاخر بل ربما خلا عن الطرفين الى الوسط
فهذه الاوساط كانها محدودة كما ان التي من حواشي الوسط بين افراطين من العفة التي هي متوسط بين افراطين لكن هذه المتوسطات اذا قيست الى المواد
الجزئية واعتبرت في الاشخاص الجزئية ربما لم يعتبر توسطها الحقيقي فيقال عدالة زيد اشد من عدالة عمرو وان كانت العدالة كما يدرك بالحد لا بالحس لا تقبل
الازيد والانقص بل هذا الجنس الرابع من الكيفية التي تختص بالكم فهي من الامور التي لا اشدية ولا اضعفية لها فلا اضداد لها كالمربع والمخمس وغير ذلك فانها
لا تقبل الاشد والاضعف ولا الازيد والانقص فاذا زيد المربع فيراد بالمربع لا بصفة التربيع ولم تتغير زاويتاه الحقيقية مع ان التربيع الحقيقي
بل الاشكال شبيهة به قد يحصل عند الحس كذا فيكون تربيع اصح من تربيع آخر لكونه تربيعا حسيا لا حقيقيا كما في العدالة فيما ذكرنا فانها توجد
بحسب الحس التحقيق فمتى زال احد الطرفين فلا وكان حراره اشد من حراره الحرى او سواد اشد من سواد اخر وليس حال الحرارة فيه وان كانت اشد حرارة
كحال التربيع من ان احدهما اصح تربيعا بل ذلك بحسب التحقيق وهذا الجنس كلى لو البتي في المربع اكثر تربيعا من الاضعف والحقيقة والتربيع
لا يصير السطح المحدب مستويا او مقعرا مع بقائه في حال فقط ظن من توهم ان في الامور المتساوية تضادا من حيث نهما في التحدب والتقعير كالموضوعها
سطحان متغايران يمنع اتصاف احدهما بشرط ما تتصف به الاخر وليس الزوجية والفردية فيتوهم في ظاهر الامر انهما متضادان وليس كذلك لعدم تعاقبهما
على موضوع لان كل منهما وان سميا باسمين مختلفين لا يكفي في كونهما متضادين عدم اجتماعهما في الموضوع فالفرد وان كان يحصل الاثنان
غير مجهول المعنى اذ الزوج هو المنقسم الى متساويين والفرد هو الذي ليس كذلك فهو مجرد كونه لا ينقسم الى متساويين ليس من جنس الموضوع الاخر وهذا لا
يوجب التضاد فان فهم الفردية معنى محصل فذلك المعنى اكثر احواله انه معنى مباين لما في ذلك الموضوع من خلاف ما ذكره الشيخ في هذا المقام

في حال الكمية وكيفيات الاعداد وفيه فصول في حال الكثرة وهو البحث الذي من الكمية علم ما ذكر مرارا ان الوحدة معتبرة
جميع الكثرات في كل تقسيم بحسب حال المقسم ففي التقسيم الاول يعتبر الوحدة النوعية وفي الاخر من الشخصية لا نعلم يمكن من تعيين منها اعتبار في كل كثرة

اذ قسمت الانواع لم يكن منحصرة في الاسم والفعل والحرف بل يلزم انواع غير متناهية في الكلمة بحسب تركيب بعضها الى بعض الى اخر التركيب فان
قلت ان يقول ان الخلقة عبارة عن مجموع اللون والشكل وكل واحد منهما داخل تحت جنس آخر فلو جعلتم الكل شيئا حقيقيا نوعية يلزم
بلوغ الانواع الى حد لا نهاية له لا مرة وحدة بل مرارا غير متناهية فالجواب اما يشير اليه الشيخ قد سها اذ لا داعي يلجئنا الى القول بكون الخلقة
كيفية وحدانية او ... وحدة وان كان الاسم وحدة الا كثيرا ما يكون الاسم الآحد مهملا والمسمى كثيرا او غير مهمل ولا يتاتى ان الشكل اذا
قارن اللون حصل بسبب اجتماعهما كيفية اخرى بها يصح ان يقال انه حسن الصورة او قبيح الصورة فيها كالشيئين لو جوز الخلقة لا المقوم على الماهية
فالحسن والقبيح الحاملين للشكل وحده واللون وحده غير الحسن والقبيح الحاملين للخلقة فلما حصل للخلقة خاصية لم تحصل لواحد منهما
ولا للمجموع على سبيل التوزيع فنعلم انه يحصل بينهما هيئة مخصوصة عند اجتماعهما فلا جرم كانت بينهما هيئة مفردة تسمى بالخلقة موصوفة
بالحسن والقبيح بالمعنى المغاير لما في الشكل وحده وفي اللون وحده والشكل في حسنهما وقبحهما لكن هذا الوجه انما يتم لو ثبت ان يحصل اللازم للخلقة ما يسمى
بالمعنيا مركبا من حسن اللون وحسن الشكل وكذا القبيح وهو احدى تامة وليس المجتمع منهما فلا يصح باغفاله في انه هل يجوز تركيب
الاعراض من جنس وفصل او ماله ... هو تام عقليين المشهور عند الجمهور عدم تجويز ان يكون للانواع من الاعراض تركيب من جنس
وفصل تجويزهم في الجواهر ولاجل ذلك استشكلوا امر الخلقة في ان تكون نوعا واحدا من الكيفيات والشيخ اجاب عنهم بانا
لا نمنع ان يكون اعراض مركبة من اعراض كيف والعشرة عرض لانه عدد فهو كم مركب من خمسة وخمسة والمربع وهو ملتئم
من ان يكون هناك حد ووحدة ودائرة بل نمنع ان الجواهر قد يوجد فيها ما يناسب طبيعته جنسها وما يناسب طبيعة فصلها
وان لم يكن احدهما طبيعة الجنس والاخر طبيعة الفصل والاعراض لا يوجد فيها ذلك فانا وان قلنا ان لها اجزاء فلا يكون جزء منها
جنسا والاخر فصلا اقول وفي كلام الشيخ نظر اما اولا فانه قد صرح في الالهيات ان العدد كالعشرة ليس مركبا من الاعداد كالخمسة
والخمسة للعشرة ولا الاربعة والستة ولا غيرهما بل من الاحاد فالحق ان ماهية العدد امر بسيط لا ينفك اجزاء فيها لكنها ضعيف
الوحدة وبناء على الكثرة فان خلاف انواعها بمجرد زيادة الكثرة ونقصها فلا جل ذلك لا نهاية لانواعها وثانيا ان المربع سواء
اريد الهيئة العارضة والذي اراد المهندسون فهي هيئة بسيطة بحسب الخارج وان كان لها جنس وفصل عقليان عند التحليل وان
السطح والخطوط الاربعة والنقاط ليس اجزاء لحقيقة المربع او التربيع ولا يلزم تركيب حقيقة وحدانية من اجناس مختلفة وموضوع كالاعداد
او غيرها من الكم المتصلين من الامور المذكورة في شرائط الخارجية دون المفهوم ما ولا تحقيق التي يدري وهو ان يعرف ما تركب وحكمه
بعد الرجوع الى احد الاصل فقد تبين في نظير هذا المقام عند مباحث الصور النوعية ان قاعدة ضعيفة تعرف حال المركب من الصورة انه
جوهر او عرض بانه يعرف ان المشكوك فيه جوهر او عرض فقد وضع ههنا نظير هذه تلك القاعدة فقال الشيخ في الكلي

ان احدهما اولا بان يكون هو موصوفا والاخر صفة كالمربع الذي يعنى به السطح او المربع الموصوف بالهيئة العارضة له فالجملة من مقولة الموصوف فان السطح ذا
الهيئة سطح لا هيئة والمجموع يحمل عليه انه سطح واما ان يختلفا وليس احدهما اولى بالمشي والاخر تابعا بسبب الاول وبعده فان ذلك
الاجتماع منهما يكون اجتماعا عرضيا ولا يصير على سبيل امر له اتحاد في طبعه ويكون كل الكتابة والطول فلا يكون للكتابة والطول اجتماع
يحدث منه جملة واحدة فلا يستحق ذلك مقولة بل يدخل في الجمع والمجموع مركب فيكون مقولات هذه الاشياء ايضا مركبة من مقولات اقول التحقيق
ان الواقع تحت شيء من المقولات من الاجناس لا يكون الا امرا وحدانيا والتركيب لا يكون الا كما يخرج عنه وحقيقة المربع ليست
الا مقدارا متصلا مع تعين خاص وذلك التعين هو فصله المتحد مع جنسه في الوجود والجعل ووجود الخطوط والزوايا والنقاط كلها من لوازم ذلك
الفصل لا من اجزائه وهكذا الامر في جميع الاشكال المسطحة والمجسمة الكثيرة الاضلاع وغيرها فالجسم الذي هو ذو اثنتي عشرة قاعدة مخمسات
مثلا مقدار واحد متصل بفصل واحد لا تركيب له الا باعتبار اللوازم ولو سلمت ان الجسم المسمى بالكتابة جوهرية ايضا يجري
مجرى ما ذكره لكن الحد قد يؤخذ من ذات الشيء باعتبار صنعته وغيرها ومنه يكفيه كلا العيان في ذاته من حيث هو مصداق
لها وقد يؤخذ من امور تكتنفه فالجنس من مادته والفصل من صورته وان كانت الصورة بحيث يكون فيها كفاية في جميع المعاني الذي يوجد
في مادتها المتقومة بتلك الصورة وستسمع لذلك زيادة بيان لهذا المطلب ان شاء الله تعالى — في خواص الاعداد وكيفياتها البحث عن
هذه الامور التي بالعلوم الجزئية مثل الارتماطيقي والموسيقى وغيرهما والذي يختار ان نذكر ههنا امور احدها ان لا تضاد بين احوال
العدد كالزوجية والفردية والعادية والمعدودية والصمم والشركة والقسمة والقرب فان هذه الامور بعضها مما يفقد فيه بعض
شرائط التضاد وبعضها مما يفقد فيه اكثر الشرائط في التضاد والجميع مشترك في ان لا اشتراك لاثنين منها في موضوع واحد
قريب لها وبعض الطرفين مما يكون احدهما عدميا وبعضها كالقلة والكثرة ثانيا ان في وجوديهما ليس في كل منهما غاية التي لغاية
الاخر فلا تضاد في خواص العدد كما لا تضاد في اصل الاعداد دونا بينها ان لا اشتد لكون تضعف ولا ازدياد ونقص في تلك الخواص الا بحسب
من ان الموضوع لا يتحول من فرد الى فرد فكما ان الفرس الواحد لا يشتد في فرسيته والكتابة لا كتابة اشتد من عدد عدد ذلك وكذلك لا يشتد
العدد في زوجيته او تكعيبه وتجذيره بل لا زوجية اخرى اتم زوجية كزوج الزوج او جذر الجذر او كعب الكعب الا بان ينقل موضوعه الى موضوع آخر
وثالثها ان الزوجية والفردية ليستا من الامور الذاتية لانها مقولتان على ما تحتهما من الاعداد المختلفة الانواع بمعنى واحد ولو كانتا ذاتيين لبعض
لكان ما يحصل فيهما او لا مزية للبعض على البعض في نفس شرح هذين المعنيين فيلزم ان يكون معنى الزوج داخلا في جميع الازواج وكذا الفرد
في جميع الافراد وإذا كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بالبديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير لا يعرف زوجيته وفرديته
الا بالتامل فنعرف انهما ليستا ذاتيين والا لكان يحق الثبوت للكل وليكن هذا اخر ما قصدنا ايراده من الكلام في مقولة الكيف ولو احق

العقل ثنا الا بقاهر ورزبه والصلوة لازكهر الثالث في بقية المقولات العرضية وفيه مقالات المقالة الاولى في المضاف وفيه فصول
فصل في ابتداء الكلام في المضاف اعلم ان جميع المقولات اتحادا بالموجود والواحد اذ قد يراد بالموجود مثلا الموجود البحت وقد يراد به
المنعوت به وقد يراد به الشيء الموجود كالانسان مع صفة الوجود فالاول كالكلي المنطقي والثاني كالكلي الطبيعي والثالث كالكلي العقلي وهو مجموع المركب
من المعقول الاول كالانسان والمعقول الثاني كالنوع المنطقي وكذا حال الابيض في اطلاقه تارة على العروض وتارة على المجموع الآن طرف
العروض ونحوه مختلفان في هذه الاقسام الثلثة فنقول بعد هذا بيان كان العروض في الخارج والموضوع اعتبر فيه الوجه الخارجي والقضية التي حكم
فيها على شيء بانه ابيض مثلا خارجية مفادها الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء والاتصاف به في الخارج وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له
في ذلك الظرف وفي الكلى وكذا الجنس او النوع او الجنس او ما يجري مجراها يكون العروض في الذهن وللموضوع اعتبر فيه الوجه الذهني والقضية
التي حكم فيها على شيء بانه كلى او جزئي او نوع او ذاتي او عرضي او قضية او قياس مثلا ذهنية مفادها الحكم ومطابقة فيها ثبوت شيء لشيء والاتصاف
به في الذهن فقط وهو فرع على ثبوت المحكوم عليه والمثبت له في ذلك الظرف وفي الموجود والواحد يكون العروض في اعتبار التحليل والموضوع
اعتبر فيه حال ذاته من حيث هي هي مجردة عن الوجودين والقضية التي حكم فيها على الماهية بانها موجودة او واحدة او علة او معلول او
واجب او ممكنة ليست خارجية صرفة وان كان المحمول وجودا خارجيا كقولنا الانسان موجود ولا ذهنية صرفة وان كان المحمول وجودا ذهنيا
كقولنا الانسان معقول بل حقيقية واقعية مفادها الحكم ومطابقة فيها هو ان كان بين معنى الموضوع ومعنى المحمول في الوجود وهو متفرع على تحصل
معنى الموضوع وماهيته من حيث هي هي في ظرف التحليل اذا جرده العقل عن كل ما هو زائد عليه من حيث نفسه وذاته سواء كان من عوارض وجوده
او من عوارض ماهيته كنفس الوجود والامكان والمجعولية ونظائرها فاذا تقرر هذا فنقول كذلك حكم المضاف في الاعتبارات الثلثة فانه
قد يراد بالمضاف نفس معنى الاضافة وحدها وقد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به مجموع الامرين اما الاعتبار الثاني
فهو خارج عن غرضنا اما الاعتبار الاول فهو المقولة واما الاعتبار الثالث فهو مجموع الاعتبارين ولما كان الوقوف ... المحدود يسهل من
الوقوف على المفصل تحديده ... فنقول عرفت الحكماء المضاف في اوائل المنطق اعني في قاطيغورياس بانه الذي ماهيته معقولة
بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه الاضافات والمضافات والمعنى يكون ماهية الشيء معقولة بالقياس الى غيرها ليس مجرد كون
تعقل ماهيته مستلزما لتعقل شيء اخر كيف كان والا كان كل ماهية بالقياس الى لوازمها من مقولة المضاف وليس كذلك فان كثيرا
من الملزومات واللوازم لها ماهيات مستقلة في معقوليتها وهي في حدود انفسها ليست من مقولة المضاف بل معناه انه لا تتقرر
ماهيته في الذهن ولا في العين الا ويكون الاخر كذلك مثل الابوة لا يتقرر شيء في احد الوجودين الا ويكون البنوة متقررة
لا آخر في كتبى المضاف ... ولكن ان نقول هذا الرسم فاسد فان قولهم معقولة بالقياس الى غيرها يرجع حاصل القياس فيه

الى الاضافة او الى نوع من الاضافة فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه هذا مفهوم قولهم بالقياس الى غيرها واما مفهوم كون الشيء
معقولا بالقياس اي انه يحوج تصوره الى تصور امر اخر خارج عنه فربما قيل لهم ان عنيتم به انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج انه
يعلم به فيلزم الدور في المتضايفين وان عنيتم انه يكون معه فكثير من غير المتضايفين كذلك كالسقف يعقل معه الحائط وليس من مقولة
المضاف فالواجب ان يعقل معه من جهة ما هو بازائه فاذا بحث ونفتش عن هذه الموازاة يرجع الى معنى الاضافة فقرينى
هذا قول من قال ان المضاف هو الذي وجه انه مضاف وقد اعتذر بان المضاف الذي اخذ في التعريف غير المضاف المحدود بل الذي
في الحد هو المضاف المركب وهو اشهر من المضاف البسيط وقد اورد في كتب الفن ما حاصله انه يجوز ان يكون لشيء جنس او ما يشبه
الجنس اشهر منه ويرى انه حصة اسم الامر العام لما هو نوع له او شبه النوع التي به فينقلون الاسم اليه كما في الامكان العام او نقل
اسمه الى امر اخص كذلك المضاف يقع على البسيط كالابوة وعلى المجموع المركب من البسيط وغيره كالاب فهو يعمهما واخص
نقلوا اسم المضاف الى الذي هو البسيط وهذا خطأ لان ... اليه لبعض الفضلاء اذ لا عموم ولا خصوص ههنا وليس للمضاف معنى
يجمعهما وليس نسبته الامكان العام الى الخاص كنسبة المضاف المركب الى المضاف البسيط ولا يصح ان يكون للعام زيادة معنى لا يوجد
في الخاص اقول والاولى ان يعتذر عن جهة الرسم الاول بان المضاف الذي يوخذ في الرسم او ينتقد الرسم هو المضاف
بالمعنى الثاني اعني ما يصدق عليه مفهوم المضاف كلفظ القياس ولفظ المعقول لا المضاف بمعنى البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع له ولا
فان في كون المعرف للشيء مشتملا على فرد منه اذ التعريف انما هو للمفهوم لا للفرد فلا يلزم توقف الشيء على نفسه ... وهو قولهم
ان المضاف هو الذي يعقل وجوده انه مضاف فان التعريف للتنبيه فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية وقد يحتاج الى الذكر
وتنبيه في الفرق بين البسيط والمركب منه بان للمركب جزءا من مقولة اخرى كالاب فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة وكالماء ... فانه
لم تلحقه الاضافة وكالمثلث بهيئة كيف لحقته الموافقة مع مثله وليس الكم الموافق ولا الكيف الموافق بسيطا بل مركبا من حيث هو كذا والفرق
بين الاضافة والنسبة فانه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة ومعنى هذا ان يكون النظر لا في نفس النسبة ... بل بانه ان
هذه النسبة يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة الى الحائط بانه مستقر عليه وللحائط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه ولهذا
قالوا ان النسبة لطرف واحد والاضافة تكون للطرفين فاذا علمت رسم المضاف فنقول ان المضافين قد يكون اسم كل منهما
دالا بالتضمن على ما له من الاضافة كلفظ الاب والابن وقد يكون احد المضافين اسمه كذلك دون الاخر وهو على قسمين لانه اما اسم
المضاف او اسم المضاف اليه فالاول كالجناح فانه مضاف الى ذي الجناح ولفظ الجناح دال بالتضمن على الاضافة الى ذي الجناح واما
ذو الجناح فانه يدل على ما له من الاضافة بلفظة ذو والثاني كالعالم فان المضاف اليه للعلم ولفظ العالم دال بالتضمن على ذلك واما

خصص

العلم وهو المضاف فانها يدل على ما له من الاضافة حرف يقترن به وهو كاللام في قولك عالم بالعلم في خواص طرفي الاضافة فمنها
التكافؤ في تلازم الوجود خارجا وذهنا بالقوة او بالفعل وفي العدم ايضا لكنه هذا انما يشكل في باب تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعض وتاخر الاخر عنه فهما متضايفان مع انهما ليسا متكافئين كذا وايضا انا نعلم القيمة ستكون والعلم والمعلوم متضايفان فبينهما
اضافة بالفعل مع ان القيمة معدومة والعلم بها موجود واجاب الشيخ عن الاول بان المتقدم والمتاخر يعتبران على وجهين احدهما يجب
الذهن مطلقا وهو ان يحضر الذهن زمانين فيجد احدهما متقدما والاخر متاخرا فهما قد حصلا جميعا في الذهن والثاني بحسب الوجود مستندا
الى الذهن وهو ان الزمان المتقدم اذا كان موجودا فالموجود من الاخر انه ليس بموجود او يمكن ان يوجد بعدها فيودي الى وجوده وكونه
متاخرا فهذا الوصف للزمان الثاني موجود في الذهن عند وجود الزمان المتقدم واذا وجد المتاخر فانه موجود في الذهن ان الزمان
الثاني ليس موجودا ونسبته الى الذهن نسبة شي كان موجودا ففقد وهذا ايضا موجود مع الزمان المتاخر فاما النسبة الى تاخره على وجه اخر
غير ما ذكر فلا وجود له في الامور لكن في الذهن اقول ما ذكره غير واف بحل الاشكال فان الاضافات بين اجزاء الزمان وان لم توجد
في العقل ما لم يعتبرها لكن تلك الاجزاء بحيث اذا اعتبرها العقل منقسمة بالايام والشهور والسنين فيجد بينها نسبة بحكم بتقدم بعضها
على بعض في الذهن لكن بحسب الخارج فاضافة التقدم والتاخر بين اجزائه كالاضافة الفوقية والتحتية بين اجزاء الفلك فان الاجزاء
وان كانت بالقوة وكذا الاضافات وان كانت بالقوة لكنها بحيث اذا فرض تعينها كانت الاضافة بينها على الوجه الذي يكون
في سائر المضافات وكمعنى الاضافة توجب تحقق المعية بين وجودي المتضايفين في ظرف الاتصاف لا في الذهن فقط والذي
به التشبه ما حققناه في موضع اخر فليرجع من اراد ثم انه يرد على ما ذكره شي اخر وهو ان قوله في الاعتبار الثاني ان الزمان المتقدم
اذا كان موجودا فالموجود من الاخر انه ليس بموجود فيه بحث لانه توهم ان اللاوجود وجود وذلك ظاهر الاستحالة فان اللاوجود لو كان
متحد الكان الشي نقيضا لنفسه وهو مح فاذا كان جزء من الزمان موجودا ولم يكن الجزء الاخر موجودا فاللاوجود للجزء الاخر ليس امرا
وجوديا حتى يقع بينه وبين الجزء الاخر اضافة وجودية اللهم الا ان يراد به مفهوم اللاوجود المقيد بذلك الوجه بانه في الزمان الاول
لا ان وجود كل جزء من الزمان يستلزم عدم وجود الجزء الاخر كما يقتضيه وصف المتقدم والمتاخر لكن يعود الكلام بان الموصوف باللاوجود بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا وايضا بتقدير ان يكون المراد نفس لا وجود الجزء المستقبل لكن ليس الجزء الحاضر متقدما على لا وجود المستقبل
بل على وجود المستقبل ووجود المستقبل غير حاضر والا لم يكن مستقبلا فما هو المضايف غير موجود ولا حاضر وما هو الحاضر غير موجود فعود
الاشكال والوجه ما اومانا اليه واما الجواب عن الثاني فهو ان المعلوم بالحقيقة هو الصورة الحاصلة عند العقل والاضافة
بالحقيقة بين العلم ومهية المعلوم والمعلوم من القيمة انها ستكون لا عين وجود القيمة اقول ويرد عليه شكان احدهما ان العلم من الموجودات

٣٥

انما رجحه ولهذا عد من الكيفيات النفسانية وقد حكم بان احد المضافين اذا كان موجودا في الخارج وجب ان يكون الاخر ايضا موجودا فيه
بما هو مضاف وليس مهية المعلوم بما هي مهية المعلوم من الموجودات العينية والثاني ان العلم في الحقيقة نفس وجود مهية المعلوم عند العاقل
وليس بين الوجود والمهية تغاير حتى يقع بينهما اضافة العلم والمعلوم والجواب عن الاول ان العلم وان كان من حيث كونه عرضا قائما
بالذهن من الموجودات الخارجية لكنه من حيث كونه حكاية عن مهية شي له وجود في الخارج من الموجودات الذهنية فالعلم ومهية المعلوم
كلاهما ذهنيان وعن الثاني ان الاضافة بين العلم والمعلوم به بالذات بعينها كالاضافة بين الوجود والمهية الموجودة به بالذات
امر اعتباري حاصلة بين امرين متغايرين بالاعتبار متحدين بالذات فكما ان الموجود في الخارج امر واحد اذا حلله العقل الى مهية ووجود
عرضت لهما اضافة الوجود وذي الوجود فكذا الموجود في الذهن صورة واحدة هي موجود ذهني اذا حلله العقل الى مهية ووجود ذهني عرضت
لهما اضافة العلم والمعلوم اذ العلم نفس وجود الشي مجردا عن المادة ولواحقها وكذا الكلام في الحس والمحسوس الى الصورة الموجودة في الحس
هي عندنا من الكيفيات النفسانية الملحقة بالكيفيات التي تسمى بالمحسوسات فقد عدوا من احكام المضاف ان المتضايفين قد لا يقع لهما
تكافؤ في الوجود من جهة اخرى فقد يكون ان بحيث يصح وجود كل منهما مع عدم الاخر كما في العلم والحس عند لا دراكين لا العوين الذين يكون
لهما في الاسم فان ذات العلم والحس لا يصح وجودهما مع عدم ذات المعلوم والمحسوس ولكن ذات المعلوم وذات المحسوس يصح وجود
كل منهما مع عدم العلم والحس وقد يكونان بحيث يجوز وجود كل منهما بدون وجود الاخر كالمالك والمملوك فانه يجوز وجود ذات المالك مع عدم
المملوك ووجود ذات المملوك مع عدم المالك ومنه ما يمتنع وجود ذات احدهما عند عدم ذات الاخر كالمعلول الذي لا يكون اعم
من علته كحركة اليد وحركة المفتاح المخصوصين هذا ما ذكره الشيخ وغيره واقول ههنا موضع بحث وكمعنى فانك اذا نظرت حق النظر لو جدت
ان الذوات التي حكموا عليها بانها معروض المضاف فهي في اكثر الامر ليست كذلك فالشيخ ذكر في الحكم بعدم وجوب التكافؤ في الوجود بين
الذاتين الموصوفتين بالاضافة لا من جهة اضافتيهما مثالين احدهما ذاتا العلم والمعلوم وثانيهما ذاتا الحس والمحسوس فقال ذات
العلم في جوهره قد لزمه دائما ان يكون مضافا الى المعلوم موجودا معه وذات المعلوم في جوهره لا يلزمه ذلك فانه قد توجد غير مضاف
اليه العلم وكذلك حال هذا الحس فان ذاته لا ينفك عن لزوم الاضافة اياه وذات المحسوس ينفك ولا يجب ان لا يكون موجودا حين لا يكون
حس موجودا اذ يجوز ان لا يكون حيوان حاس موجودا ويكون العناصر المحسوسة موجودة هذا حاصل كلامه ولا حد ان يقول الذات
التي تعلق العلم بها بالحقيقة فهي دائما معلومة لا يمكن غير هذا والتي لم يتعلق بها العلم فهي غير معلومة بهذا العلم ابدا لا في هذا الوقت ولا في
سائر الاوقات فان الوجود الصوري العلمي دائما معلومة والوجود المادي المحجوب عن ما يدركه من حيث كونه مغشوا بالغواشي ابدا
مجهول وكذا الكلام في ذات الحس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى القوة وكذا ذات المحسوس الذي بمعنى الصورة لا بمعنى المادة لا ينفك احدهما
عن الاخر كما لا ينفك العارضان البسيطان احدهما عن الاخر فكما ان مفهوم الحسية والمحسوسية متلازمان في الوجود العقلي والعقلان معا

فكذا الذاتان المعروضتان لذينك الاضافيين متكافئتان في الوجود الحسي وكذا الكلام في كل ما هو معروض للاضافة اولا وبالذات
واما الذات التي هي موصوفة بالمحسوسية والمعلومية ولو بالعرض فهي ايضا عند البحث والتفتيش يظهر انها مقارنة في الوجود
لوجود ذات الجسم وذات العلم فان الكيفية المسموعة القائمة بالهواء المقروع المسموع مثلا مسموعة بالعرض وذلك عند قرعه للسمع وهي
مقارنة في الوجود للصورة المسموعة بالذات وغير ذلك الصورة الادراكية وغير التي توجد في الخارج عند قرع السمع غير مدركة
لا بالذات ولا بالعرض فلا اضافة اليها في وقت من الاوقات اصلا لا بالذات ولا بالعرض وكذا الكيفية الملمسية كالحرارة
النارية الحاضرة عند آلة اللمس صح ان يقال انها ملموسة بالعرض لا بالذات لان الملموسة بالذات هي كيفية نفسانية حكمية
للحرارة الى رجحته كما مر تقديره اليه واما التي هي خارجة عن الصورة وعن الحضور الوضعي عند آلة اللمس فلا اضافة اليها لا
بالذات ولا بالعرض فثبت ان التكافؤ في الوجود والعدم كما يلزم في المضافين البسيطين فكذا في الذاتين اللتين هما معروضاهما
من حيث هما هما وان قطع النظر عن وصف الاضافة فان قلت الحس البصري لا يدرك به الا ما هو رجحته عند من ابطل
الانطباع كما تحقق له ابطال انطباع العظيم في الصغير وابطل خروج الشعاع ايضا فيكون الابصار عنده مجرد اضافة ادراكية الى الموجود
الى رجحته اقول اما اولا فقد كان كلامنا في اضافة الحس الذي يجمع الصورة الادراكية وهي عند هذا القائل عين الصورة
الى رجحته فلا ينفك بينهما واما الاضافة الوضعية التي بين جوهر الحس وذات الامر الى رجحته الذي قد وقع اليه اضافة
الابصار فطرفاها بالحقيقة كطرفي سائر الاضافات الوضعية التي عند البحث والتحقيق لا يكون ان الا معا واما ثانيا فان المبصر
بالذات صورة مقدارية حاضرة عند النفس مجردة عن المواد وهي الحس المحسوس اي المبصر والمبصر وهما معا ان اذ لا تغاير بينهما
الا بحسب الاعتبار ومما عد ايضا من خواص المتضايفين وجوب انعكاس كل منهما على الآخر ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة
كل منهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه فيقال الاب اب للابن والابن ابن للاب وهذا الانعكاس انما يجب اذا
اضيف كل منهما من حيث هو مضاف الى الآخر واما اذا اضيف لا من حيث هو مضاف فلم يجب هذا الانعكاس كما يقال الاب
اب للبصير او للانسان او للاسود ولم يجب الانعكاس فلا يقال البصير للاب والانسان للاب وقد يصعب رعاية قاعدة
الانعكاس في المضاف والطريق فيه ان يحذف اوصاف الشيء فاي تلك الاوصاف اذا حذفته ورفعت غيره بقيت الاضافة
الحقيقية الواجبة الانعكاس فانك اذا رفعت من الابن انه حيوان او انسان او ناطق او كاتب وغير ذلك واستبقيت كونه
ابنا بقيت اضافة الاب اليه وان رفعت كونه ابنا واستبقيت هذه الاوصاف كلها لم يبق الاضافة فعلمت بهذا ان
التعادل الحقيقي في الاضافة هو بين الاب والابن فهما اللذان ينعكس احدهما على الآخر واذا اختل التعادل لا يجب الانعكاس
فاذا قيل السكان للسفينة والرأس للحيوان لا يصح ان ينعكس فيقال السفينة سفينة السكان والحيوان حيوان الرأس

وانما يجب التعادل اذا قيل الرأس رأس الذي الرأس له والسكان سكان ذي السكان ولولا ان هذا الانعكاس منه ما لا يحتاج الى حرف النسبة وذلك
اذا كان للمضاف بما هو مضاف لفظ موضوع كالعظيم والصغير ومنه ما يحتاج الى ذلك فاما ان يثبت في حرف النسبة من الجانبين كقولنا العبد
عبد للمولى والمولى مولى للعبد واما ان يثبت في احدهما كقولنا العالم عالم بالعلم والعلم علم للعالم في تحصيل المعنى الذي هو مقولة المضاف
الذي هو احد الاجناس العشرة العالية فنقول ان الرسم المذكور اي الذي ماهيته معقولة بالقياس الى غيره قد يعنى به نفس المفهوم اي نفس
انها معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ماهية اخرى يصدق عليها بالذات ان ماهيته معقولة بالقياس الى غيرها وقد يعنى به ما له ماهية اخرى
غير معنى المضاف التي هي المقولة وغير المضاف التي هي من المقولة وذلك كالاب فانه وان كان معقولا بالقياس الى الابن الا ان له في
نفسه وراء هذه المعقولية وراء الابوة ماهية غير معقولة بالقياس الى الابن وهي كونه انسانا او فرسا او شيئا اخر واما الابوة فليس
لها ماهية الا هذه الماهية المعقولة بالقياس فههنا ثلثة امور احدها ما يحمل عليه الرسم المذكور حملا ذاتيا اوليا لا صدقا متعارفا كما في تعريفنا
المتعارفة وهو المقولة التي هي احد المقولات العشرة وثانيها ما هو نوع من انواعه سواء كان في نفسه جنسا او نوعا فلا وهو الذي يحمل عليه
المقولة حملا بالذات كما في صدق الذاتيات على افرادها الذاتية وثالثها ماهية اخرى تحت الجوهر او الكم او الكيف او غيرها يصدق عليها المقولة
المضاف او نوعه حملا بالعرض كحمل الابيض على الانسان وهكذا ينبغي ان يحقق الفرق وفي اكثر الكتب ما هو صواب ان الفرق بين نفس المقولة
وما هو نوع منها بل اقتصروا على بيان الفرق بين العارض الذي هو الاضافة ومعروضها ولذلك قال الشيخ ثم المضاف الذي كذلك هو معقول
فهو ايضا شيء ذو اضافة لانه شيء معقول الماهية بالقياس الى غيره واذا كان كذلك فقد شارك هذا المضاف الذي هو المقولة المضاف
الذي ليس هو المقولة فلا يكون بينهما فرق اقول الفرق ما اشرنا اليه وهو ان الاول هو نفس ما يعبر عنه بانه معقول الماهية بالقياس
كما ان الجوهر الذي هو المقولة هو نفس ما يعبر عنه بانه الماهية التي اذا وجدت كانت لا في موضوع فالمضاف الذي هو المقولة هو نفس مفهوم
لفظ المضاف واما الشيء فهو امر لا ينفك عنه المضاف الذي هو المقولة ولا يمكن ان يسلب عنه لكون الشيئية التي اعتبرت في مفهوم
المضاف نفسه ليست الا شيئية عامة لا تتحصل الا بكونها اضافة ومضافا لا كالابيض اذا اريد به شيء غير البياض وصف بالبياض فانا
لو جعلنا المشتق منه من الاعراض واردنا بالشيئية المفهومة في المشتق من حرف اللام او ذي او الهيئة الاشتقاقية لصارت المقولات
غير متناهية ولهذا لم يجعل المضاف المطلق الذي هو المركب ايضا مقولة بل المضاف الذي لا ماهية له سوى كونه مضافا فلو قال احد
ان الاضافة ايضا شيء معقول ماهيته بالقياس الى الغير فوجب ان لا تجعل مقولة قلنا ان الشيئية المحمولة على المضاف الحقيقي الذي هو المقولة
او نوع منها لا تتحصل الا بكونها مضافا واما الشيئية التي تحمل على المعنى الآخر فانه ليس تحصلها بكونه مضافا بل بامر آخر هو كونه
انسانا او دارا او شيئا آخر ثم يلحقه بعد ذلك التحصيل الاضافة فالاب في غير المقولة جوهر يلحقه الابوة والاب الذي هو من المقولة
هو نفس الابوة والعرضي بهذا المعنى عين العرض كما ان الناطق ايضا شيء هو نفس الصورة الجوهرية في ان الاضافة هل تكون موجودة

فى الخارج ام لا واعلم ان كثيرا من الاشيا ما هى موجودة لا بوجود مستقل كمفهوم العرض ومهية الجنس والفصل فى البسيط فان
امثال هذه الاشيا لا توجد بوجودات مستقلة ومن هذا القبيل الاضافات والنسب فان وجود الاضافة ليس كوجود الجوهر ووجود العرض
والكم والكيف وغيرها بل وجودها ان توجد هذه الاشيا بحيث يعقل منها مع غيرها انها معقولة لذلك المعنى بالقياس الى غيره فالسقف
مثلا له وجود وضعى اذا عقل عقل معه الاضافة الى الحائط وكذا السما لها وجود واحد وضعى يعقل منه مهية السما وهى جوهر ويعقل معها معنى
اخر خارج عن مهيتها هو معنى الفوقية ومعنى كون الشى موجودا ان حده ومعناه يصدق على شى موجود فى الخارج صدقا خارجيا كما
فى القضايا الخارجية كقولنا الانسان كاتب او ابيض فالمضاف بهذا المعنى موجود لصدق قولنا السما فوق الارض وزيد اب وهذا
بخلاف الامور الذهنية كقولنا الحيوان جنس والانسان نوع فان الجنسية والنوعية وما اشبههما ليست من الاحوال الخارجية التى
تثبت للاشيا فى الاعيان بل فى الاذهان وبهذا يعلم فساد راى من زعم من الناس ان الاضافة غير موجودة فى الاعيان بل هى من الاعتبارات
الذهنية كالكلية والجزئية واحتج عليه بامور الاول ان الاضافة غير موجودة لو وجدت فى الخارج لزم التسلسل لانها تكون
لا محالة موجودة فى محل فكونها فى المحل شى وكونها فى نفسها شى اخر فان الابوة مفهومها غير مفهوم كونها فى محلها فيكون اضافتها الى
المحل اضافة اخرى والكلام فيها كالكلام فى الاولى ويلزم منه التسلسل فاجاب الشيخ عنه بان قال يجب ان نرجع فى حل هذه الشبهة
الى حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذى له مهية معقولة بالقياس الى غيره فكل شى فى الاعيان يكون بحيث مهيته انما يعقل بالقياس
الى غيره فذلك الشى من المضاف لكن فى الاعيان اشيا كثيرة بهذه الصفة فالمضاف فى الاعيان موجود ثم ان كان فى المضاف
مهية اخرى فينبغى ان يجرد ما له من المعنى المعقول بالقياس الى غيره فذلك المعنى هو بالصفة المعنى المعقول بالقياس الى غيره وغيره انما هو
معقول بالقياس الى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس معقولا بالقياس الى غيره بسبب شى غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات
وشى هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة اخرى فينتهى من هذا الطريق الاضافات واما كون هذا المعنى المضاف بذاته فى هذا
الموضوع فله وجود اخر مثلا وجود الابوة فى الاب وذلك الوجود ايضا مضاف فلكل هذا عارض من المضاف يلزم المضاف وكل واحد منهما
مضاف لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فالكون محمولا مضاف لذاته والكون ابوة مضاف لذاته هذا ما قاله فى الهيات الشفا وهو
كلام واضح دفع الشبهة بوجهين بالمعارضة والحل حيث اقام البرهان اولا على ان المضاف من الهيئات الموجودة فى الاعيان ثم دفع
التسلسل من الوجه الذى يمكن ايراده من لزوم التكرر كما يورد فى باب الوجود والوحدة ونظايرها فدفع هاهنا كما دفع هناك من انها
ينتهى الى ما هو مضاف بذاته لا باضافة اخرى عارضة واما الاضافات المتعاقبة فلا يلزم ان يكون لكل اضافة اضافة عارضة لها بالمهية لازمة
اياها حتى يلزم التسلسل ولا يندفع فان اضافة الابوة وان لزمها فى الوجود اضافة المحلية والعروض لكن لا يجب ان يلزم اضافة العروض
اضافة اخرى عارضة لها وكذا ثالثة ورابعة وهكذا الى لا نهاية اللهم الا بحسب اعتبارات عقلية متناهية او متتالية منقطعة بانقطاع اعتبارات العقل

نحمد الله

ما من كون اضافة التقدم والتاخر لو كانت موجودة لكان الماضى والمستقبل من الزمان موجودين معا والجواب ما اشرنا اليه فى مباحث
التقابل من ان اجزاء الزمان لا يمكن ان يكون ايضا بان يكون السابق واللاحق موجودين فى ان واحد انما ذلك شان معية الاعيان
والاثبات بل معيتها اتصالها فى الوجود الوحدانى التدريجى الذى معيتها فيه عين التقدم والتاخر فيه كما ان وحدة العدد عين
كثرته لشى من الاشيا   فى نحو وجود المضاف فى الخارج واعلم ان فى خصوصية وجود المضاف فى الخارج وتعينها اشكالا من وجوه
منها ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لساير الموجودات فى الوجود ومتمايزة عنها بخصوصية وما بعد الوجود بتلك الخصوصية
لم يوجد الاضافة فى الاعيان فيكون ذلك التقييد لتمام وجود الاضافة ولكن التقييد هو نفس الاضافة فاذا لا يوجد الاضافة الا بوجود اضافة
قبلها وكذا الكلام فى وجود الاضافة السابقة فيكون تحقق الاضافة الواحدة مشروطا باضافات غير متناهية من امثالها ومنها ان الوجود من حيث
هو وجود اما ان يكون مضافا او لا يكون مضافا فان كان مضافا فكل وجود مضاف وليس كذلك وان لم يكن مضافا فان الاضافة لو كانت موجودة
فهى لا يكون مضافة من حيث انها تكون موجودة فالموجود من حيث هو موجود غير مضاف والمضاف من حيث هو مضاف غير موجود وهو المطلوب ومنها
انه لو كانت الاضافة امرا وجوديا لزم ان يكون البارى جل مجده محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة بانه موجود معه وتلك المعية
ما كانت حاصلة قبل ذلك ويزول بعد زوال ذلك الحادث فيجب ان يكون البارى محلا للحوادث فيكون جل اسمه جسمانيا تعالى عنه علوا كبيرا
ويكفى القول فى وجود المضاف بحيث يندفع به هذه الشكوك واشباهها هو ان وجود الاضافة ليس وجودا مباينا لوجود سائر الاشيا بل كون الشى سواء
كان فى نفسه جوهرا او عرضا بحيث اذا عقل عقل معه شى اخر هو نحو وجود الاضافة فالعلة كالعقل مثلا لها ذات موجودة بوجود يخصها من حيث
هى جوهر عقلى وكون ذلك الوجود بحيث له تاثير فى وجود الغير هو وجود العلية بما هى علية والعلية نوع من المضاف فهذا الوجود منسوب الى الجوهر بالذات
والى المضاف بالعرض وانما قلنا بالعرض لان مفهوم العلية خارج عن ذاتيات هذا الوجود او قطع النظر اليها عن ما سواها وكذا وجود المضاف
من حيث هو مضاف مغاير باعتبار لوجود الجوهر بما هو جوهر لكن الفرق بين مهية الجوهر الذى هو العلة وبين عليته واضافته بالمهية اكد
فان حد الجوهر غير حد المضاف والفرق بين وجوديهما بالاعتبار فالوجود الجوهرى اذا اخذ فى نفسه كان جوهرا واذا قيس الى غيره كان مضافا
فيكون هذا الوجود بحيث اذا عقل على الوجه الذى يكون فى الخارج يلزم من تعقله تعقل شى اخر هو وجود المضاف وبالجملة ان المضاف بما هو
مضاف بسيط ليس له وجود فى الخارج مستقل مفرد بل وجوده ان كان الحقايق الاشيا كونها بحيث يكون لها مقايسة الى غيرها فوجود السما
فى ذاتها وجود الجوهر هو وجودها بحيث اذا قيس الى الارض عقلت الفوقية وجود الاضافات وكذا الكم له وجود فى نفسه من حيث هو كم وانه
كون الشى بحيث يمكن لذاته ان يعبر ما وبالشى او اعظم او اصغر منه واما وجوده بحيث يكون بالفعل مساويا او مماثلا هو وجود المساوى
فوجود المساوى غير وجود الكم لان المساوى لم يبق مساويا اذا قيس الى ما هو اعظم او اصغر واما المعنى من الكم فهو ابدا كمية واحدة فى نفسه
لا يتغير فوجود واحد يصلح لان يصير وجود الاضافات كثيرة كالواحد مثلا له وجود فى نفسه هو عين وحدته وذلك الوجود بعينه يصدق عليه انه نصف

الاثنين وثلث الثلثة وربع الاربعة وهكذا الى غير النهاية من غير استحالة ولا لزوم تركب في الواحد بما هو واحد فتحصيل المضاف وتنويعه يتصور من
وجهين احدهما ان يعتبر معه معروضه كمجموع الجسم والابيض وهو ليس من المقولات كالكم المساوي والكيف الموافق وثانيهما ان يعتبر المضاف
مخصصا نحو تخصيص شيء من الملحوق به ويوجدان جميعا في العقل كامر واحد وهذا هو تنويع الاضافة وتحصيلها فان كون المساوي مضافا
ليس لكون الكم مساويا او مضافا فالمساواة اتفاق للكم وهو غير الكم الموافق وكذا المشابهة موافقة في الكيف وهي غير الكيف الموافق وبالجملة
المضاف الذي هو المقولة والجنس الذي هو للمضافات البسيطة وفصل نوعه الذي هو بالحقيقة نوع لها لا يكون حمل احدها غير حمل الآخر
بل يكون الطبيعة الجنسية والفصلية فيه اي في ذلك الشيء امرا واحدا فان قيل ان المساواة والمشابهة اتفقتا في مرادفة تا والافتراق في التخصيص
بالكم او بالكيف فيكون المساواة والمشابهة اما من نوع واحد وقد علم انهما نوعان متباينان او هما متمايزان بالكم والكيف او بما فيهما
اجيب فان كانت الكمية والكيفية نفس الفصل فالمفروض مضافا بسيطا يكون مركبا هذا خلف وايضا يلزم كون نوع واحد تحت مقولتين او
تحصيل مقولة بنوع من مقولة اخرى والكل ممتنع او يكون فصل الاضافة التي هي الموافقة اضافة اخرى الى الكمية او الى الكيفية لا نفس الكمية و
الكيفية فيكون فصل الاضافات اضافة وهو ايضا يمتنع مع انه يرجع الكلام الى ان الاضافة الثانية بما ذا يمتاز عن الاضافة الاولى فيعود المحذور
جنه ع اقول الاتفاق معنى جنسي لا يتحصل بفصل مغاير له بل بتحصيله نسبة التعين الى الابهام فالاتفاق اذا تحصل بانه في الكم صار مساواة لم يتحصل
بنفس الكم حتى يلزم كون مقولة متحصلا بمقولة اخرى ولا ايضا باضافة اخرى الى الكم حتى يلزم تحصل اضافة باضافة اخرى بل بتحصل نوعي بانه في الكم
لا بالكم ولا باضافة اليه وهذا كما في فصول الاجناس فان فصل الحيوان وهو الجسم النامي الدراك هو عبارة عن تعين الدراك بانه ناطق لا ان الناطق
ينضم الى الدراك فيصير مجموعا منضما للدراك وان طن بعد الدراك الذي هو الناطق وكذا الكلام في نسبة المدرك الى النامي والنامي الى الجسم والى الجوهر
والغلط قد ينشأ من الاشتباه بين الجنس والمادة واذا تقرر هذه المقدمة فلنرجع الى حل الشكوك اما الاول فلنا ان وجوه الاضافة متكررة بتكرر
الوجودات في الوجود وسلمنا انه يجب ان يمتاز عن غيرها لكن لا نسلم ان ذلك الامتياز لا بد ان يكون بقيد زائد فان كثيرا من الوجودات يمتاز عن غيرها
بنفس وجوداتها الخاصة اذ الاشتراك في الوجود المطلق اشتراك في امر انتزاعي عقلي اذ ليس لمعاني الوجودات كلي طبيعي يكون نوعا لافراده حتى يحتاج
في تمايزها الى قيود زائدة ثم تلك القيود قد يكون نسبتها الى ما قيد بها كالفصول الى الجنس فليس تقييد الجنس بفصله كتقييد الشيء بامر زائد عليه بل
وجودات خاصة يقع بينها اضافة هي نفس التقييد او اضافة اخرى بل ربما كان اعم واخص بحسب المعنى المفهوم موجودا بوجود واحد بسيط في الخارج و
اما الثاني فنقول ان الوجود في نفسه اما ممكن او واجب او جوهر او عرض وكونه كل منها كونه من الوجه الذي يلزم من تعقله تعقل شيء آخر هو من المضاف
فتعقل وجوده من حيث وجه لم يلزم ان يكون مضافا بل من حيث كونه علة كوجود مخصوص فان الحيوان في نفسه اذا قطع النظر عن غيره له وجود وكونه بحيث
يوجد من فعله مادة حيوان آخر وجه آخر فالاول نوع من مقولة الجوهر وهذا نوع من مقولة المضاف واما الثالث فنقول ليس للاضافة وجود متقرر
له بل ان الامر حتى يكون حدوثها لشيء وزوالها عنه يوجب انفعالا وتغيرا في ذات الموصوف بها او في صفاته الحقيقية فان تجددها وزوالها

قد يكون بسبب تجدد احد الطرفين كالمعرضة مع ثبات الطرف الآخر فان من ورد احد في المجلس ثانيا الاثنين بعد ما لم يكن كذلك وثالث الثلثة
ورابع الاربعة وهكذا لا يوجب تغيرا في ذاته ولا في صفاته المتقررة فلذلك تغير الاضافات لا يوجب تغيرا في المحل تغيرا في صفاته الكمالية و
فهم هذا المعنى بعد الاحاطة بما قدمنا غير صعب   في ان تحصل كل من المتضايفين كتحصل الآخر ان كان جنسا فجنس وان نوعا فنوع وان
صنفا فصنف وان شخصا فشخص فالابوة اذا اخذت مطلقة فبازائه البنوة المطلقة واذا اخذت ابوة نوعية فبازائه بنوة كذلك واذا
حصلت الابوة حتى صارت شخصية صار بازائها ايضا بنوة شخصية ولكن يجب ان يعلم ان ذلك انما يعتبر اذا كان التحصل كتحصل الاضافة اما اذا
كان كتحصل الموضوع الاضافة فلم يلزم ان يتحصل المضاف المقابل له فان من الموضوعات الشخصية ما يتصف باضافات كلية كابن هذا الرجل
فان ابن الشخص يصح ان يحمل على جماعة لا يجب انحصارهم في عدد معين بحيث لا يصح الزيادة عليه بل ابوة زيد لعمرو تعين الشخصية جميعا
جانب الابوة وان كان قد يتوهم انه يكون كذلك لكنه ليس مثله وان كان لا يصح ان يكون لزيد ابوان او امان الا ان ذلك بسبب خارج
لا ان الاضافة من طرف واحد شخصي دون الطرف الآخر بل في بعض تحتاج الاضافة في التعين الشخصي الى اعتبار اكثر من تعينين اللذين بينهما الاضافة
وقد لا يكفي فيهما ما يكفي من تعيين الابوة التي بها لعمرو بالنسبة الى زيد بتعينهما بل يحتاج الى تعين دار بينهما مع تعينهما في الصف فمنه جنس
عال بعد المقولة كالموافق ومنه ما هو جنس متوسط كانه كالمساوي والازيد منه كالمساوي في السطح وبعده المساوي في الشكل كالمثلثين وبعده
ما في المثلثين القائم الزاوية وخص منه اذا كان القائم الزاوية زاوية الباقيتان منه وبان فهذه كيفيات فصلية واما تحصل
الصنف فهو ان يتحصل الاضافة للموضوع ثم يعتبر بذلك الموضع عارض غريب لو لم يكن لم يبعد ان يبقى تلك الطبيعة من الاضافة كابوة
الرجل العادل وابوة الرجل الجائر   في تقسيم المضاف من وجوه منها ان الاضافة ما هو مختلف في الجانبين كالاب والابن وكالضعف
والنصف وكالبذر والمبذور ومنه ما هو متفق فيهما كالمساوي والمساوي والاخ والاخ والجار والجار ثم المختلف قد يكون اضافة محدودة كالضعف
والنصف ومنه ما لا يكون محدودا وغير المحدود ومنه ما يكون من جانب محدودا كالكثير الاضعاف القليل الاضعاف والكل والجزء ومنه
ومنه ما ليس محدودا ولا ... المحدد مثل الزائد والناقص ومنها ان المضافين اما شيئان غير متماسين في عروض الاضافة لا
اثر فيهما بصفة اخرى حقيقية غير وجه الموضوع مثل المتيامن والمتياسر والمتقدم والمتأخر واما ان يكون في كل منهما صفة حقيقية غير ذات الموضوع
لاجلها صار مضافا كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية هي مبدأ اضافة العشق وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها
صار معشوقا لعاشقه واما ان يكون في احدهما مثل العالم والمعلوم فان العالم تحصل في ذاته كيفية هي العلم صار بها مضافا والمعلوم لم يحصل
في ذاته شيء آخر به صار معلوما هذا ما يستفاد من كلام الشيخ وغيره ولي فيه نظر كما قد مر بيانه ومنها قال الشيخ في الشفاء بل يكون المضافات
منحصرة في قسم المعادلة والتي بالزيادة والتي بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتي بالمحاكاة فاما التي بالزيادة فاما من الكم وهو ظاهر واما
من القوة فكالغالب والقاهر والمانع واما التي بالفعل والانفعال فكالاب والابن والقاطع والمنقطع والتي بالمحاكاة فكالعلم والمعلوم والحس

والمحسوس فان العلم يحكي هيئة المعلوم والحس يحكي هيئة المحسوس ووجه الفظ لا يحكي عن صورته ومنها ان المضاف عارض لجميع المقولات ففي الجوهر كالاب والابن وفي الكم اما المتصل فكالعظيم والصغير واما المنفصل فكالكثير والقليل وفي الكيف كالاحر والابرد وفي المتى كالاقرب والابعد وفي الاين كالعالي والسافل وفي المتى كالاقدم والاحدث وفي الوضع كالاشد انتصابا وانحناء وفي الملك كالاكسى والاعرى وفي الفعل كالاقطع والاصرم وفي الانفعال كالاشد تسخنا وتقطعا والاضعف

في ان المضاف هل يقبل التضاد والاشد والاضعف ام لا واعلم ان المضاف بما هو مضاف طبيعة غير مستقلة الوجود بنفسها كما تبين فهي تابعة في جميع الاحكام الوجودية لوجود موضوعاتها والتضاد والتقدم والتاخر والقوة والفعل واشباهها من احوال الوجود يعرض للموضوعات الاضافية بالذات وللاضافة بالعرض ومن هذا القبيل التضاد فاذا اعتبر الحار والبارد تضاد حقيقي كان بين اضافتيهما اي الاحر والابرد تضاد بالتبع واما عروض التضاد لشيء من المتضايفين مع قطع النظر عن موضوعهما فذلك غير صحيح واعلم انه قد ذكر الشيخ في باب الكم عند بيانه ان الطول لا تضاد الصغير ما يشعر بان التضاد لا يعرض للاضافات وبيّن ذلك بوجهين احدهما ان تقابل التضاد ليس بعينه تقابل التضايف بين المتضادين لعروضها اما فيه التضاد وذلك لانا نجد طبائع الاضداد لا تتضايف ونجد كثيرا من المتضايفين لا تضاد بينهما كالعلم والمعلوم والاب والابن ثم نعلم ان التضاد من حيث هو تضاد من باب التضايف فيجب ان يكون في المتضادين شيء لا تضايف فيه فلما كان التضاد من حيث هو تضاد متضايفا فلو ان يكون الشيء الذي في المتضادين وليس بمتضايف هو موضوعات التضاد فثبت ان المتضادة لا توجد الا في موضوعات غير متضايفة والثاني ان الاضافات طبائع غير مستقلة بانفسها فيمتنع ان يعرض لها التضاد لان ادنى درجات المعروض ان يكون مستقلا بمعنى المعروضية ثم انه قال في باب الاضافة ان المضاف يعرض له ما يعرض لمقولته ولما كان الضعفية يعرض للكم وكان لا مضادة للكم لم يعرض للضعفية متضاد ولما كانت الفضيلة عارضا للكيف وهي تضاد الرذيلة جاز ان يعرض لهذه الاضافة تضاد وكذلك لما كان ضد الحار البارد كان الاحر ضد الابرد ولا تنافي بين كلاميه كما توهمه بعض المتاخرين ولما اشرنا اليه فيحمل كلامه على نفي التضاد عنها باعتبار ذاتها مستقلا واثباته لها من جهة اتباعها لبعض من موضوعاتها فالشيخ اطلق القول في باب الكم ان الاضافات لا تضاد وعنى بذلك انها لا تتضاد مستقلا الا انها لا تتضاد تبعا في مواضع اخرى غير انواع الكم وافراده فاذا تبين هذا فقول وهكذا الحال في قبول المضاف الاشد والاضعف والازيد والانقص وكل مقولة تقبل شيئا من هذه الاحوال تقبله المضاف بتبعية موضوعه فهذه احكام واحوال كلية للمضاف ولا باس بذكر احكام لبعض اصنافها

في الكلي والجزئي والذاتي والعرضي من مفهوم الكلي وصف اضافي عارض للماهيات وهو اشتراكها بين كثيرين وما من ماهية غير الواجب الا ويمكن ان يعرضها هذا الوصف وانما يخرج عن هذا الوصف لها من القوة الى الفعل عند حدوث افرادها وهذا الكلية الاضافية غير كون الشيء بحيث يمكن صدقه على كثيرين او اشتراكه بينهما وذلك ان الكلي قد يراد به مجرد هذا الوصف وقد يراد به مجموع الامرين ويراد منها نفس هذا الوصف الاضافي وكذلك

الجزء ١

الجنسية وصف اضافي عارض لبعض الماهيات فالجنس ايضا قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان وقد يراد به نفس هذا الوصف وقد يراد به مجموع المعروض والعارض فالاول يسمى جنسا طبيعيا والثاني منطقيا والثالث عقليا والاول مضاف بسيط والثاني مضاف مركب وهذا الكلام في النوع والفصل والخاصة والعرض فهذه الاضافات كلها ذهنيات اذا عرفت ذلك فنقول الكلي الذي هو المعنى الاضافي جنس لخمسة انواع الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض ويراد بهذه الامور مفهوماتها لا معروضاتها بل نفس هذه الاوصاف الاضافية ولاجل ذلك كان المقسم لها معروضا لجنسية بالقياس اليها وصار كالجنس الطبيعي وكل من الخمسة نوعا لها وان لم يكن بالقياس الى افراده طبيعة محصلة لكن بل كان جنسا او فصلا او غيرهما فالنوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى بل هما متباينان تباين النوعين تحت اعم واحد واذا قيل ان النوع مندرج تحت الجنس وان الفصل والجنس داخلان في ماهية النوع او في وصف النوعية فيراد بذلك ان موضوع النوعية اي النوع الطبيعي مندرج تحت معروض الجنسية او بعد في ماهية اذا كانت له طبيعة جنسية اي ماهية موصوفة بانه جنس وكذا الكلام في الفصل ودخوله في النوع واما الاوصاف الخمسة فكلها انواع حقيقية متباينة تحت جنس واحد هو الكلي بما هو كلي وحمل الجنس عليه حمل عارض اضافي على معروضه ولكن حمل الكلي على الجنسية حمل مقوم جنسي على متقوم به فهذه اعتبارات لطيفة دقيقة لا بد من التفطن لها فان الجهل بها او الاغفال عنها يوجب الغلط كثيرا فان الكلي مثلا قد يراد به نفس الطبيعة التي من شانها ان ينتقل منها صورة يعرض لها الكلية وقد يعني به الطبيعة التي تعرض لها الكلية وقد يعني به كون الطبيعة مشتركة بالفعل بين كثيرين وقد يراد كون الطبيعة بحيث يصدق عليها انها لو قارنت نفسها لا هذه المادة وان عرض بدل تلك المادة والاعراض لكان ذلك الشخص الاخر وهذه المعاني كلها غير الكلي بالمعنى المنطقي والقوم اتفقوا على وجود المعنى الاول والثاني والرابع منها في الاعيان واختلفوا في وجود المعنى الثالث وهو الصورة المفارقة الافلاطونية وقد سبق منا ان الكلي الطبيعي غير موجود بالذات بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص وقد احكمنا رفع البنيان وشيدنا قواعد ذلك بعد الاندراس ومن جملة اقسام المضاف الكلي والجزئي واضافتهما غير اضافة الكل والجزء والفرق بينهما وبين هذين من وجوه احدها ان الكل من حيث هو كل موجود في الخارج واما الكلي من حيث هو كلي فلا وجود له الا في الذهن والثاني ان الكل يعد باجزائه والكلي لا يعد بجزئياته الثالث ان الكلي قد يكون مقوما للجزئي والكل يكون متقوما باجزائه الرابع ان طبيعة الكل لا تصير هو الجزء اما طبيعة الكلي فانها تصير بعينها جزئيه مثل الانسان فانه صار بعينه هذا الانسان والخامس ان الكل لا يكون كلا لكل جزء منه وحده والكلي كلي لكل جزئي وحده لانه محمول عليه السادس ان اجزاء الكل محصورة متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية ومن جملة اقسام الاضافات التام والناقص والمكتفي وفوق التام فالتام هو الذي يحصل له جميع ما ينبغي ان يكون حاصلا له والكامل ايضا وهو مقول على اشياء كثيرة فتارة يقال للعدد انه تام اذا كان جميع ما ينبغي ان يوجد للشيء من العدد يكون قد حصل له والجمهور لا يطلقون على عدد وهو اقل من الثلثة انه تام وكون الثلثة تامة

لان لها مبدأ ووسطا ونهاية والعلة في ذلك انه لا شيء من الاعداد يمكن ان يكون تاما في عدديته اذ يوجد في عدد ازيد منه ما ليس فيه
بل انما يكون تاما في العشرية او في الخمسية والتمام حيث هو مبدأ او مشهور يكون ناقصا من جهة انه ليس بينهما ما من شأنه ان يكون بينهما وهو الوسط
وقس على ذلك سائر الاقسام وهو ان يوجد المبدأ والوسط فقط او العكس او الاوسط ثم لا يخفى ان يكون مبدأ ان في
الاعداد ليس احدهما وسطا بوجه الا لعددين وكذا القول في المشهور واما الاوسط فقد يجوز ان يكون كثير الآن جملتها في ازهاد الوسط
كثيرة واحدة ثم لا يكون للكثير حد يوقف عليه فاذا حصول المبدأ والنهاية والتوسط غاية التمام واقل عدد يوجد فيه ذلك هو
الثلثة فهذه حكاية ما ذكره الشيخ في الشفاء ونارة يقال تام للمقدار كما يقال فلان تام القامة اذا كانت محدودة بما يليق بامثاله اذ
المقادير لا يعرف الا بالتحديد الذي يلزمه التقدير وتارة يقال للكيفيات والقوى انها تامة مثل ان يقال هذا تام القوة وتام الحسن وتام العلم
وتارة يقال تام في اصطلاح الحكماء ويريدون به ان يكون جميع كمالات الشيء حاصلة له بالفعل وربما يشترطون في ذلك ان يكون وجهه
وكمالات وجوده من نفسه لا من غيره واذا كان مع ذلك مبدأ الكمالات غيره فهو فوق التمام لان فيه الوجود الذي ينبغي له وكماله
قد فضل عنه وجود غيره ايضا وليس في الموجودات شيء بهذه الصفة الا واجب الوجود واما العقول فهي تامة بالتفسير الاول وغير تامة
بالتفسير الثاني فان الممكنات المفارقات الهويات محدودة في حدود ذواتها واما الذي دون التمام فهو قسمان احدهما المكتفي
وهو الذي اعطي ما به يتمكن من تحصيل كمالاته مثل النفوس التي للسماويات فانها ابدا في اكتساب كمالاتها من غير حاجة لها الى مكمل خارج
كالمعلم البشري فيما يكملها ومعلمها ومخرجها من القوة الى الفعل جوهر عقلي فياض غير مباين الوجود لوجودها وكذلك حال النفوس
الانبياء عليهم السلام لانهم ايضا مكتفون حيث اعطاهم الله ما به يتمكنون من تحصيل كمالاتهم وقربانهم من الله كما ستعرف جميع ذلك في موضعه
والآخر الناقص وهو الذي يحتاج الى امر خارج يمده بالكمال مثل الاشياء التي تكون في الكون والفساد والفرق بين التام والكامل وجميع
من شرطه ذلك واما التام والكامل فيعلم فيه كثيرة فهما متحدان في الموضوع والفرق بانه بالقياس الى الكثرة الموجودة المحصورة فيه كل و
بالقياس الى انه لا شيء خارجا عنه تام فان قلت فما معنى قول بعض الحكماء والمعلم الاول ارسطاطاليس ان الباري كل الاشياء وقد تقرر ان
كمال الشيء الكامل لا بد فيه من حضور كثرة في ذاته قلت ذلك معنى غامض حق لم يكن فيه حظ في باطنه واحديته ان يكون كيف لم يكن حقيقة
من الحقايق ... باطن ذاته ... ومع كونه كل الاشياء لا يوجد فيه شيء من الاشياء حتى يكون هناك كثرة لا بالفعل ولا بالقوة
المقالة الثانية في بقية المقولات وفيه فصول فصل في حقيقة الاين عرف الاين بانه هو كون الشيء حاصلا في مكانه ومعنى ان يكون
نفس نسبة الشيء الى مكانه والا لكان نوعا من مقولة المضاف بل المراد هيئة يعرض له الاضافة الى مكانه وربما قيل كما ان السواد
له هيئة واضافة المحل ... فكذلك الاين له هيئة وكونه في المكان اضافة عارضة لها وهو ليس بشيء فان كون الشيء في المكان

ليس لكون السواد في المحل فان وجود السواد بعينه هو وجوده في المحل لا امر زائد على وجوده وان لم يكن على هيئته لكن زيادة الوجود على الماهية انما هو بحسب
التصور والجعل الراجح ومنه الاختلاف فكون الشيء في المكان فانه لابد ان يكون هذا الكون في المكان امر زائد على وجوده في نفسه والا لم يكن
صفة زائدة على هذا الجوهر الجسماني والمكان قد يبطل وجوده في نفسه عند مفارقته مكانه وحصل له وجود آخر ولصار المعدوم بعينه معادا فليس
كون الشيء في المكان كونه في الاعيان فان كونه في الاعيان نفس وجوده ولو كان كونه في المكان وجوده المكان كونه في الزمان ايضا
وجوده الى ان ... ان شيء واحد وجودات كثيرة او قوى ويمكن ان يقال ان الشيء الجسماني كونه في المكان المطلق او في الزمان مطلقا والا كان
هو بعينه نحو وجوده الخاص به لا امر زائد عليه الا ان كونه في مكان معين او زمان معين امر زائد على وجوده في نفسه وذلك الامر
الزائد نسميه الاين او المتى وكل منهما غير نفس الاضافة لان المراد منه مبدأ اضافة المكان او الزمان وقد استدل صاحب
المباحث على ان الكون في المكان ليس هو بعينه الكون في الاعيان الذي هو الوجود بوجه آخر وهو ان الوجود وصف مشترك
في الموجودات كلها فلو كان حقيقة الوجود في الاعيان هو الكون في المكان لكانت الموجودات كلها كائنة في المكان وحينئذ لم يكن
لك علمنا ان كون الشيء في المكان مفهوم مغاير لوجود الشيء في نفسه اقول هو مقول بعض من الموجودات المخصوصة لجريان ما ذكره فيه
فيلزم عليه ما ذكره ان يكون كون الجسم ماديا وكون العقل مفارقا وكون الحيوان حساسا امورا زائدة على نفس وجودها وليس كذلك
ووقع ما ذكره بان الوجود المطلق كما مر مرارا امر مشكك عرضي لافراده وليس لحقيقة الوجود طبيعة نوعية وجنسية مشتركة بين جميع
افراد الوجود في تقسيم الاين وهو من طريقين احدهما ان من الاين ما هو حقيقي ومنه ما هو ثان غير حقيقي فالاول كون الشيء
في مكانه الخاص به الذي لا يسعه فيه غيره معه ككون الماء في الكوز والثاني كما يقال فلان في البيت فان البيت يسعه وغيره فليس
جميع البيت مشغولا به وحده وابعد منه كونه في الدار وبعده البلد ثم العراق مثلا ثم الاقليم ثم المعمورة ثم عالم العناصر ثم
العالم الجسماني باعتبار ان كونه المحدد للجهات وهذا هو الغاية فان كون الشيء في العالم اعم من اصلا الطريق الثاني ان الاين منه جنسي
وهو الكون في المكان ومنه نوعي وهو الكون في الهواء او الماء او فوق او تحت ومنه شخصي لكون هذا الشخص في هذا الوقت في مكانه الحقيقي وقد تقرر انه
لا بد لكل اين شخصي حقيقي من صفة قائمة بالمتمكن هي علة لذلك الاين وعرض عليه صاحب المباحث بان هذا لو كان لتلك الصفة اما ان يكون
حكمها الحصول في المتمكن عندما لا يكون في مكانه الحقيقي المعين او لا يكون فان امكن لم يكن تلك الصفة علة لذلك الكون في المكان المعين والا
لزم تخلف المعلول عن علته وان لم يكن فحينئذ يتوقف حصولها في المتمكن على حصوله في ذلك المعين فلو توقف الحصول في ذلك المكان على حصول تلك الصفة
فيه لزم الدور وهو محال اقول فيه نظر من وجهين احدهما ان تلك الصفة يمكن ان يكون جزء من العلة او مبدأ او شرطا فلا يلزم مقارنتها للمعلول
على وجه التقدم والتأخر وثانيهما ان حصول تلك الصفة وان لم يتحقق ولا يلزم استلزام الامر فان كل ما يحتاج الى حركة الى مكان في وقت

الكتابة وتلك الحركة ضرورية في ذلك الوقت بأسبابها المؤدية إليها في ذلك الزمان وليس أن الكتابة أوجبت تلك الحركة بل العكس أولى
فإن وجود تلك الحركة يقتضي وجود الكتابة في الخارج   في بقية أحوال الأين فمنها أنه يعرض له التضاد فإن الكون في المكان الذي عند
المحيط هو مقابل للكون الذي عند المركز وهما أمران وجوديان بينهما غاية التخالف ولا يجتمعان في موضوع واحد في آن واحد
ومع تعاقبهما عليه فهما متضادان ومنها أنه يقبل الأشد والأضعف لكن قبوله لهما ليس بحسب جنس الأين فإن كون الشيء في مكانه لا يكون أشد
من كون شيء آخر في مكانه لأن مفهوم الحصول في المكان لا يقبل الشدة والضعف بل إنما يقبل الأشد والأضعف بحسب طبيعة نوعية
لكل مكان كالفوق أو التحت أو غيرهما كالجسمين إذا كانا في الفوق وأحدهما أقرب من الآخر كان أقرب إلى الحد الذي هو المحيط فهو أشد
فوقية من الآخر فقد ثبت من هذا أن الأشد والأضعف لم يتطرق إلى نفس الأين بما هو أين بل إلى نوع منه وهو الفوق أو التحت ولكن ليس كما زعمه
صاحب المباحث وكذلك الأزيد والأنقص إنما هو في إضافة عارضة للأين وهو الفوقية والتحتية لما مر أن الإضافة ليست قابلة للأشد والأضعف لذاتها

في حقيقة متى وأنواعه من جملة ما عد من المقولات متى وهو كون الشيء في زمان أو في حد منه فإن كثيرا من الأشياء يقع في أطراف الأزمنة ولا يقع
في الأزمنة مع أنه يسأل عنها بمتى كالوصولات والمماسات وسائر الأشياء الواقعة لوقوعها في أمر له تعلق ما بالزمان وحال هذا الكون بعينه حال ما قبله
وهو متى أيضا [illegible] باعتبار كون الشيء في زمان ما أو زمان خاص أو [illegible] فمنه ما هو متى حقيقي أولي وهو كون الشيء في الزمان مطابقا له لا يفضل عنه
ومنه ما هو ثان غير حقيقي وهو كون هذه الحركة الواقعة في ساعة مثلا في اليوم أو في الشهر أو في السنة أو في القرن أو في زمان الإسلام أو في الزمان
مطلقا فيكون فيه ما مر في الأين والفرق بين الأمرين أن الزمان الحقيقي الواحد لا يشترك فيه الكثيرون وأما المكان الحقيقي الواحد فلا يشترك فيه الكثيرون
هكذا قيل وليس بسديد فإن عدم الشركة في المكان الحقيقي إنما يصح القول به مع وحدة الزمان حقيقة فكذا مع وحدة المكان حقيقة لا يمكن
الشركة في الزمان الحقيقي فكما أن لكل متمكن أينا يخصه فكذلك لكل حادث متى يخصه ولا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولذا قيل الكل مع الزمان
والمكان [illegible] ثم قالوا إن الأمور التي لها متى بالذات هي الحركات والمتحركات لأن لها [illegible] جوهرها [illegible] حركتها وجواهرها
في الزمان بالعرض أقول إن وجود الطبيعة الجوهرية متجددة سيالة فلذلك كون تدريجي في الزمان وكذا بعض الكيفيات والكميات والأوضاع والأيون
التدريجية والحركة عبارة عن تدريج الواقع في الكون لا الكون التدريجي فهي معنى نسبي إضافي وقد مر أن المعنى الانتزاعي لا يوصف بالتزايد والتنقص
والاشتداد والتنقص بالعرض فمتى إنما يلحق أولا وبالذات لهذه الأكوان والوجودات وثانيا للمهيات وأما الحركة فلا تدريج لها بل هي عين التدريج فلا متى لها
بالذات بل بالعرض واعلم أن من اقتصر في تعريف الزمان أنه مقدار الحركة من جهة التقدم والتأخر فيلزمه من جهة الاقتصار على هذا التعريف أن يكون مقدار
كل حركة في العالم العنصري أيضا زمانا بنفسه فيحتاج إلى التقييد بأمر آخر وهو أن يؤخذ في الحد أنه مقدار حركة الفلك أو حركة لا تنقطع أو أظهر الحركات
أو أسرعها أو أشدها   في الوضع وهو كون الجسم بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة كالقيام والقعود [illegible]

هو النسبة وذلك لأن النسبة وإن كانت واقعة بين أجزائه لكنها من باب الإضافة كالمحاذاة ونحوه بل كون الجسم بحيث يكون لأجزائه
هذه النسبة هو الوضع كما مر وقد يراد بالإشارة أيضا أن الوضع الذي يوجد في النقطة وهو كون الشيء
مشارا إليه بالحس وليس الوضع المذكور في الكم فإن هذا الوضع يعتبر فيه نسبة الأجزاء إلى الحاوي والمحوي أو إلى الجهات
الخارجية والوضع المذكور في تقسيم الكم لا يعتبر فيه ذلك لكن الذي ذكروا فيه من كون الشيء بحيث يشار إليه أنه
أين هو مما يتصل به اتصالا إثباتا لا يخلو عن غلط فإن هذا الأين لو كان أينا حقيقيا لم يبق فرق بين الوضع
بهذا المعنى والذي هو نفس المقولة فإن الأجزاء ليس لها أين بالفعل وليست أيونها مما يضاف بعضها إلى بعض على
وجه يقال لبعض منها إنه أين هو من الآخر ولو فرق بينهما بأن أحدهما للمقدار والآخر للجسم الطبيعي فنقول
إن الجسم الطبيعي إنما يلحق الوضع إليه بتوسط المقدار التعليمي ولولا عروض المقدار لم يصح لفرض التجزي و
القسمة المقدارية كما تبين في باب الكم فيلحق الوضع الجسم كيفما كان بتوسط المقدار والحق عندنا أنه لا بد من
تحصيل الفرق بين الوضع الذي من خواص الجسم والوضع الذي يوجد في الكم وأطرافه لأن مجرد كون الشيء كما أو معروضا
متصلا لا يكفي لقبوله الإشارة الحسية بأنه ههنا أو هناك أو في الفوق أو في التحت أو جهة من الجهات إنما ذلك من شأن
الكم الاتصالي مع اقترانه بالمادة القابلة للانفعالات والحركات والاختلافات فمجرد المقدار لا يقبل الإشارة الحسية بل
الخيالية لكن القوم قد تسامحوا وأطلقوا الحس وأرادوا ما يقابل العقل فالنقطة والسطح والخط والثخن كلها ليس شيء
منها في ذاته واقعة في جهة من الجهات ولا للحس إليها إشارة إلا مع المادة بأن كان وجوده في المادة مصححا لقبوله
الإشارة والجهة والانقسام ونحو ذلك فإن المقدار إذا فرض مجردا عن المادة كما في الخيال كان ذا نهاية ومقدار
وذا أجزاء لها هيئة اتصالية بمعنى غير ما ذكروه من كونها على وجه يقال لكل واحد منها أين هو من صاحبه ويتصور له
أيضا شكل [illegible] أن يكون للشكل أين وله أيضا سطوح وخطوط لها أوضاع بمعنى آخر وللخط نقطة لها وضع
ما خاص لا بمعنى الإشارة الحسية وبالجملة فكما للعقل إشارة وللحس إشارة غيرها فكذا للقوة الخيالية إشارة
إلى المقادير وأطرافها غير تينك الإشارتين فللعقل وضع ورفع مختص بالعقليات والكليات وللخيال
وضع يوجد للأشباح الإدراكية وللحس وضع مختص بالماديات سواء كان للنقطة أو للمقدار
الوضع المتصل في بعض الجهات لا كلها أو في الجسم المتصل في جميع الجهات والذي هو من المقولة هو هذا
المعنى الأخير وكذا الوضع الذي هو جزء المقولة لا يوجد إلا في عوارض المادة فإن النقطة ما لم [illegible]

في هذا العالم لم يكن قابلا للاشارة الحسية والخط والسطح ما لم يعتبر في المادة القابلة لم يكن اجزائهما بحيث يصح
ان يقال للبعض منها بالقياس الى البعض اين هو من صاحبه ثم الوضع قد يكون بالطبع وقد يكون لا بالطبع وقد
يكون بالفعل وقد يكون بالقوة والذي بالطبع وبالفعل كوضع الارض من الفلك فان حيزيهما متمايزان بالفعل
واما الذي بالفعل وليس بالطبع كما لساكن البيت من البيت فان الوضع حاصل لهما بالفعل لكن اختلاف
حيزيهما ليس اختلافا طبيعيا واما الذي بالقوة كما يتوهم في دائرة الرحا الى قطبها ونسبة الى دائرة
القطب ليست بالفعل اذ لا دائرة بالفعل فلا وضع الا بالتوهم او بالقوة والوضع مما يقبل التضاد والشدة والضعف
اما التضاد فكون الانسان رأسه الى السماء ورجلاه الى الارض مضاد لوضعه اذا صار منكوسا والوضعان
معينان وجوديان متعاقبان على موضوع واحد من غير ان يجتمعا فيه وبينهما غاية الخلاف وكذا الحال
في الاستلقاء والانبطاح واما الشدة فكالاشد انتصابا او الاكثر انحناء فان قلت اليس قد مر في مباحث
الكيف المختص بالكم انه لا يقبل التضاد ولا الشدة وحكمتم بان الاستدارة والخط او تحدب السطح لا يشتد ولا
يضعف فههنا كيف تحكمون بان الاستقامة والانحناء يقبلان التفاوت مع ان هذه الصفات
لا يعرض اولا الا للمقادير اقول نسبة هذه الاستقامة والانحناء وامثاله الى المذكور هناك كنسبة الوضع
الذي هو المقولة الى تلك الاوضاع فالمستدير مثلا اذا كان مجردا عن المادة لا يمكن ان يصير اشد استدارة مع
بقاء الموضوع اذ لا مادة هناك حتى يقبل التبدل بخلاف ما اذا وقع شيء من الاستدارة او الانحناء او غيرهما
في مادة مخصوصة لانه يصير واقعا تحت مقولة الوضع ويقبل التضاد والشدة والضعف وغير ذلك
فالانحناء الطبيعي يقبل الاشد دون التعليمي وهذا من مقولة الوضع دون ذاك فاعلم هذا فانه شيء يغفل
عنه الاكثرون فصل في الجدة ومما عد في المقولات الجدة والملك وهو هيئة تحصل للجسم بسبب كون ما يحيط
به محيطا بكله او ببعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط مثل التسلح والتقمص والتعمم والتختم والتنعل
وينقسم الى طبيعي كما للحيوان بالنسبة الى اهابه وغير طبيعي كالتسلح والتقمص وقد يعبر عن الملك بمقولة
له لانه طبيعي ككون القوى للنفس ومنه اعتبار خارجي لكون الفرس لزيد ففي الحقيقة الملك بحالف
هذا الاصطلاح فان هذا من مقولة المضاف لا غير فصل في مقولتي ان يفعل وان ينفعل اما
الاول فهو كون الجوهر بحيث يحصل منه اثر في غيره غير قار الذات ما دام السلوك في هذا التأثير التجددي

كالتسخين

كالتسخين ما دام يسخن والتبريد ما دام يبرد واما الثاني فهو كون الجوهر بحيث يتأثر عن غيره تأثرا غير قار الذات
ما دام كونه كذلك مثل التسخن والتسود فاذا فرغ الفاعل من فعله والمنفعل عن انفعاله وبالجملة من النسبة
التي بينهما من تجدد التأثير والتأثر لا يقال ان هذا محرك وذاك متحرك وينتهي التسخن الى السخونة القارة
والتسود الى السواد القار والتعبير عنهما بان يفعل دون الفعل وبان ينفعل دون الانفعال لاجل ان
الفعل والانفعال قد يقالان للايجاد بلا حركة وللقبول بلا تجدد ككون الباري جل اسمه فاعلا للعالم وكون
العالم منفعلا عنه تعالى وليس في ذلك حركة لا في جانب الفاعل ولا في جانب القابل بل وجه ينبع وجودا
ويعرض لهما اضافة فقط فالفاعل والمنفعل بذلك المعنى اضافتان فقط بخلاف هذين المعنيين
الواقعين تحت الزمان واما الحالة التي تبقى للفاعل المتجدد عند انقطاع تحريكه وللمنفعل عند انقطاع تحركه
كالقطع في نهاية الحركة واحتراق الثوب بعد استقراره فهل يكونان من هذين البابين ام لا فنقول
هما من حيث تخصيصهما بانهما في نهاية الحركتين يصح عدهما من هاتين المقولتين وكذا الحال في جميع
ما يقع في حدود الحركة واطرافها الدفعية واذا لم يعتبر تخصيصهما بذلك فليسا من المقولتين وقد يعرض في
هاتين المقولتين التضاد والاشتداد اما التضاد فالتبييض ضد التسويد والتسخين ضد التبريد كما ان البياض
ضد السواد والسخونة ضد البرودة واما الاشتداد فان من الاسوداد الذي هو في السلوك الى غايته ما هو اقرب
الى الاسوداد الذي هو في الغاية من اسوداد آخر وكذلك قد يكون بعض التسويد اسرع وصولا الى الغاية من بعض
آخر منهما وهذا الاشتداد والتنقص غير الشدة والنقص اللذين في الكيف كالسواد فانهما ليسا بالقياس
الى السواد نفسه بل بالقياس الى الاسوداد الذي هو عبارة عن الحركة الى السواد فان السلوك الى السواد غير
السواد هذا ما قيل واعلم ان وجه كل منهما في الخارج ليس عبارة عن نفس السلوك الى مرتبة فانه بعينه
معنى الحركة ولا ايضا وجه كل منهما وجه المقولة التي يقع بها التحريك والتحرك كالكيف مثل السواد والكم
مثل مقدار الجسم النامي او الوضع كالجلوس والانتصاب ولا غير ذلك بل وجودهما عبارة عن وجه شيء
من هذه المقولات ما دام يؤثر او يتأثر فوجه السواد او السخونة مثلا من حيث انه سواد من
باب مقولة الكيف ووجه كل منهما من حيث كونه تدريجيا يحصل منه تدريجي آخر او يحصل من شيء
تدريجي آخر من مقولة ان يفعل او ان ينفعل واما نفس سلوكه التدريجي اي خروجه من القوة الى
الفعل سواء كان في جانب الفاعل او في جانب المنفعل فهو يعني الحركة لا غير فقد ثبت ان لكل وجودها

في الخارج وعرضيتها فصل في دفع ما اورد على موجوديتها في الخارج قال صاحب المباحث في هذا المقام عند
ان تاثير الشيء في الشيء يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا على ذات المؤثر وذات الاثر وكذا تاثر
الشيء عن الشيء وهو قابليته يستحيل ان يكون وصفا ثبوتيا زايدا على ذات القابل وذات المقبول
التاثير فلو كان امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لابد لوجودها من مؤثر ايضا فيكون تاثير ذلك
المؤثر في ذلك التاثير زايدا عليه فينتقل الكلام اليه ويفضي الى التسلسل وهو محال وبتقدير ان لا يكون محالا
فالالزام حاصل وذلك لانه اذا كان بين كل مؤثر واثره واسطة هي التاثير حصلت امور غير متناهية
مترتبة فلا يخلو اما ان يكون تلك الامور متلاقية او لا يكون شيء منها متلاقيا فان تلاقت بمعنى ان
يفرض مؤثر ومتاثر لا يتخللهما ثالث فحينئذ وجد مؤثر لا يكون تاثيره زايدا على ذاته وذات اثره فلا يكون
تاثير الاول في الثاني زايدا عليهما ولا تاثير الثاني في الثالث والثالث في الرابع وهكذا امورا زايدة
على ذواتها وذوات آثارها وان لم تتلاق بمعنى ان لا يوجد هناك امران لا يتخللهما ثالث فهذا
نفي للمؤثر اذ لم يوجد هناك ما يكون ذاته مؤثرا في ذات اخرى واما القابلية فلو كانت ثبوتية يجري
الكلام بعينه فيه ويعود التسلسل المحذور بعينها قال فهذا برهان قاطع على ان المؤثرية والمتاثرية
لا يجوز ان يكونا وصفين ثبوتيين وستعرف في باب العلل ان المؤثرية لو كانت وصفا
ثبوتيا يلزم نفي الواجب الوجود انتهى ما ذكره ملخصا اقول هذا الكلام بطوله قد نشأ من سوء فهم
بعض اصول الحكمة كمسئلة الوجود وزيادته على الماهية وان لكل ماهية نحوا خاصا من الوجود والمهيات كما انها متخالفة
بالمعنى والمفهوم كذلك متخالفة بالوجود لكن وجود بعضها قد يتحد بوجود الاخر ضربا من الاتحاد وموجودية كل ماهية
او معنى في الخارج عبارة عن صدق حده على شيء في الخارج كما ذكره الشيخ في اثبات نحو وجود المضاف في الخارج
بانه في الاعيان اشياء كثيرة بهذه الصفة اي كونه بحيث اذا عقل عقل معه شيء اخر اذا تقرر ذلك فنقول كما ان
كثيرا من الموجودات يصدق عليها حد الجوهر او الكم او الكيف او غيرها وكذا حدود انواعها كحد الفلك او الحيوان
او السواد او السطح او غير ذلك فيحكم بوجود هذه المقولات وانواعها فكذلك يوجد في الخارج امور كثيرة
يحمل على بعضها بحسب الخارج حد واحد من هاتين المقولتين وعلى بعض اخر حد الاخرى فيكون كل منهما من
الموجودات الخارجية دون الموهومات التي لا وجود لها في العين ودون المعاني المنطقية كالكلية والجزئية
ومفهوم النوع والجنس والفصل وغيرها من المعقولات الثانية التي شرط عروضها كون الموضوع متعينا في الذهن ودون السلوب

والمعا

والمعاني السلبية وذلك لانه لا معنى لوجود شيء في الخارج الا كونه بحيث يصدق معناه على شيء صدقا خارجيا
كما في محمولات القضايا الخارجية واما الكلام في ان وجودهما هل هو زايد على وجود ذات المؤثر وذات المتاثر
ليكونا من الاعراض او لا فيكونا من الجواهر فذلك مطلب آخر ولكنا نقول في بيان عرضيتهما بان لكل من المؤثر
والمتاثر على الوجه المذكور مهية اخرى ولها حد آخر غير كونه فاعلا او منفعلا فان السواد يمكن وجوده نوعه في السواد
لا يشتد اعني لا يتحرك في سواديته فيكون اسوداده بامر زايد على سواديته وكذا التسخين وجوده غير متحرك
يتحقق بنوع السخونة فيه فكون السخونة مؤثرا في شيء على التدريج امر زايد على وجه السخونة واما قوله لو كان
التاثير امرا ثبوتيا لكان من جملة الامور التي لابد لوجودها من مؤثر فنقول ان بعض الصفات وان افتقرت الى
مؤثر لكن لا يحتاج الى مؤثر جديد هو غير جاعل موصوفاتها فان الجعل كما لا يتخلل بين الذات فلا يتخلل ايضا والذاتيات م
بين وجه الملزوم ووجه لازمه فان الجاعل كما لا يجعل النار وجودا ثم يجعلها موجودة فكذلك لا يجعلها
حارة بعد جعلها موجودة بل جعل وجودها بعينه جعل حرارتها على وجه التبعية لان وجود الحرارة غير وجود النار
لان النار جوهر والحرارة عرض فكذا الحال فيما نحن فيه فنقول التاثير التجددي وان كان امرا موجودا في الخارج
لكن من لوازم الهوية لبعض افراد المقولات فالحرارة المسخنة مثلا قد لا يكون كونها مسخنة امرا زايدا على وجودها
الشخصية وان كان زايدا على مهيتها ثم على تقدير زيادته على ذاتها الشخصية قد لا يكون مفتقرا الى جاعل آخر
غير جاعل الذات بل ولا الى جعل آخر غير جعل الذات لكونه من لوازم تلك الهوية الوجودية ولازم الهوية كلازم المهية
غير مفتقر الى جعل مستانف غير جعل تلك الهوية فثبت ان كون التاثير التجددي موجودا زايدا على ذات المؤثر ليس
مما يحتاج الى تاثير آخر ولا الى مؤثر آخر وكذا قوله فيكون تاثير المؤثر في ذلك التاثير زايدا عليه غير مسلم اذ لا يلزم من كون
التاثير التجددي الذي هو من مقولة ان يفعل امرا زايدا على ذات المؤثر ان يكون التاثير الابداعي امرا زايدا على ذات
الفاعل في الخارج بل هو بعينه اضافة الفاعلية والابداعية في وجه الافاضة وقد علمت انها غير مستقلة في الخارج

في البحث عن ~~العوامل~~ احكام الجواهر

واقسامها الاولية فانها من عوارض الموجود بما هو موجود فحري بها ان يذكر في العلم الكلي الباحث عن عوارض الهوية
من غير نظر الى خصوصيات الاشياء وفيها مقدمة ومطالب اما المقدمة ففي بيان مهية الجوهر والعرض واحوالهما
الكلية وفيها فصول فصل في تحقيق مهيتهما اعلم ان مفهومات الاشياء بعضها موجود بالذات وبعضها موجودة بالعرض

فمثال الاول قولنا الانسان حيوان فان الوجه المنسوب الى الانسان بعينه منسوب الى الحيوان الذي يحمل عليه بالحقيقة ومثال الثاني زيد الاعمى وزيد ابيض فان الوجه المنسوب الى زيد بعينه ليس منسوبا الى العمى والبياض بالحقيقة بل بضرب من المجاز بواسطة نحو علاقة للمحمول بالموضوع سواء كان عدميا او وجوديا وتلك العلاقة ان يكون مبدأ المحمول منتزعا عنه او قائما به فالموجود في القسم الثاني هو الموضوع ولكن ينسب وجوده الى المحمول بالعرض وهذا النحو من الموجودية غير محدود فلنعرض عنه ونشتغل بالوجود بالذات فنقول قد علمت ان لكل موجود اما ان يصح ان يقال انه ايس مطلق بمعنى انه لا ماهية له الا الوجود الصرف الذي لا اتم منه او لا يصح والاول قد سلف بعض احكامه بحسب المفهوم وسيأتي البحث عنه بيان وجوده واوصافه الكمالية واحكامه الوجودية وكلامنا الان فيما وجوده غيرية بالمعنى الذي سلف منا ذكره اي ليس وجوده بذاته بل بغيره فاقدم اقسام هذه الموجودات هو الجوهر وذلك لان هذا الموجود لا يخلو اما ان يكون في محل او لا يكون والمراد من كون الشيء في المحل ان يكون وجوده في شيء اخر لا كجزء منه بحيث يكون معه ولا يجوز مفارقته عنه وقد اشكل على القوم تحقيقها تفسير كون الشيء في محل والتصحيح لما في لفظه من الاشتراك والتخريب بين معاني كثيرة كما يقال في الزمان وفي المكان وفي الذهن وفي الخارج وفي الكل وفي الاجزاء وفي العام وفي الخصب وفي الراحة وفي اللفظ فلا اشتراك لما في معنى واحد يجمع الكل وليس في الافهام مما يصلح ان يكون مراده بلفظة في والا لصدقت على كثير من معنى مع وعلى غيرها من المعاني الحرفية ولصدقت على الابوة والبنوة وغيرهما وتخصيص الاضافة لعدم الاستقلال بالمفهومية وغيره ان اخرج المعاني الاسمية الا ان الخصوصية الواحدة منها لا تبلغ في التزلزل وتعليل النزلاء الى حيث تشتمل المعاني المستعملة فيها لفظة في وتخرج الاغيار وكما ان كلامي معنى من والاين مما يشتمل فيهما لفظة في ولا يشملهما معنى واحد يخصهما بل لكل واحد منهما خصوصية يدخل فيما وضع له اللفظ وكذا القياس اذا انضمت معها امور اخرى يكون على هذا المنوال نعم يمكن ان يقال التشابه في كثير من هذه المواضع على المجاز التشبيهي لكون الكل في الاجزاء لكونه عين الجميع ولكون الكل في الجزء لكون الجزء في الكل فلو كان الكل في الجزء بالمعنى الذي يكون الجزء في الكل يلزم اشتمال الشيء على نفسه وهو امر مستحيل بديهة فان قلت اكثر موضوعه لمعنى الاشتمال والاحاطة وهو يجمع الكل فيكون اشتراكه معنويا قلت الكلام يعود فيما ذكرت جذعا لانه بعينه معنى الظرفية وهو مختلف فان ظرفية الزمان للحركة ليست كظرفية المكان للجسم وكذا كون الشيء في الحركة غير كون الحركة في الشيء والغرض ان كون الشيء في المحل ليس بمعنى محصل شامل للمواضع التي يستعمل فيها وليس الغرض في النظر في موارد اللفظ بما هو معنى اللفظ ليكون خارجا عن هذا الفن وان كان المذكور ايضا على ما يقصده سالك المستقيم الطريق لفظ[2]

فاذا كان

٦٣

فاذا كان في المحل اشتراكه لفظيا فكل ما ذكروه من القيود لا يكون فاصلا معنويا وقيدا احترازيا اذ اللفظ المشترك لا يحتاج الى تمييز معنوي اذ ليس فيه معنى واحد جنس او عرض عام بل معان متعددة ينصرف الى كل منها بقرينة خارجية لفظية او معنوية فان طريق طريق ازالة الشبهة باشتراك الاسم اما بالحد او بالرسم او بتعين المعاني الداخلة تحت الاسم المشترك حتى يدل على ما يقرب من ذاته بل يسلب اللبس بمقصوده واذا كان الحال كذلك فالمذكور في تعريف الحلول وهو وجود الشيء في الشيء لا كجزء منه شايعا فيه بالكلية مع امتناع المفارقة عنه يكون كقرائن للفظة في المستعملة في هذا الموضوع بالنسبة الى مواضع الاستعمال لكونه يقوم مقام الرسم في القيود المترتبة والخواص المميزة مع ما اهله ما بانه لو فرض بهمنا ان المنسوب الى الشيء لغو كان له معنى مشترك بين ذي المحل وغيره كان المذكور في التعريف قيودا مميزة لذي المحل من حيث هو ذو المحل عن المشاركات في امر معنوي فكان يمتاز اما بالشيوع والمجامعة بالكلية فعن كون المحاصر في العام وكون الشيء في الزمان والمكان واما بامتناع المفارقة والانتقال فعن الكون في المكان ايضا وفي الخصب وغيره وقد عرف معنى في الشيء هيهنا اي الحلول بتعريفات كثيرة ليس شيء منها خاليا عن الفساد والخلل اما طردا او عكسا او كليهما كقولهم الاختصاص الناعت وكقولهم اختصاص شيء بشيء بحيث يكون احدهما نعتا والاخر منعوتا به فانتقض عكسه بالسواد والبياض وغيرهما ان كان المراد بالنعت الحمل بالمواطاة ونقض طرده بالمكان والكوكب بل الجسم مطلقا ان كان المراد به الحمل بالاشتقاق وربما تكلف بعضهم بان المراد غير الاشتقاق الجعلي وكقولهم ان الحلول كون الشيء ساريا في شيء بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر ثم زادوا قيدا اخر عليه حين اورد النقض فيه باحوال المجردات عن المادة بقولهم تحقيقا او تقديرا فبقي النقض بالنقطة والابوة وغيرهما مما لا سراية فيه فالتجأ وانفوا وجود هذه الاشياء في الخارج ولم ينتبهوا لان لا اختصاص لهذا الايراد بالاطراف والحدود الخارجية بل النقض وارد بالجزئيات والوهميات منها وقد ذكرنا في شرح الهداية الاثيرية شطرا من النقوض والابحاث الواردة على التعاريف المذكورة للحلول واما الذي الهمنا الله تعالى من فضله علمه في تعريف الحلول هو ان يقال معناه كون الشيء بحيث وجوده في نفسه وجوده لشيء اخر على وجه الاتصاف لان لا يرد النقض بالامور الصادرة عن الواجب والمبادي العالية فهما هو التحقيق من ان وجود المعلول في نفسه هو وجوده لموجده وهذا التعريف سالم عن النقوض والايرادات طردا وعكسا لصدقه على الاعراض والصور الحالة كلها وكذبه على ساير المحمولات النسبية التي ليست على وجه الحلول ككون الجزء في الكل وكون الشيء في الزمان وفي المكان وفي الراحة وفي الخصب ونحوها

وقولنا على وجه الاتصاف

وكون الجزئي في الكلي

للجنس فان وجوبه بعين وجوب الجنس لا له وكذا حصول الوجوب للمهية لانه نفس وجودها لا وجوب شيء لها كما علمت سابقا وبالجملة لا اصل في هذا
التعريف كما يظهر بالتفتيش والتامل واذا علمت معنى الحلول فكذا علمت ان الحال مفتقر لا محالة الى المحل اما في وجود ذاته الشخصية
وقوام مهية النوعية لذاتها جميعا او في وجود ذاته الشخصية دون حقيقة النوعية حتى يمكن ان يكون لحقيقته النوعية نحو من الوجود
مستقلا بذاته من غير محل فالاول يسمى عرضا عند الكل والثاني يسمى عند المحصلين من المشائين صورة فنقول لا يجوز ان
يكون للمحل افتقار في وجوده الى الوجود الشخصي للحال سواء كان عرضا او صورة والا لدار الافتقار من الجانبين بجهة
واحدة وهو دور مستحيل فالمحل اما ان يكون مستغنيا عن الحال حقيقة وتشخصا ماهية ووجودا فيسمى باسم الموضوع عند الكل
او يكون مفتقرا في وجوده الشخصي الى الوجود المطلق العام للحال باي تشخص يكون فيسمى عندهم المادة والهيولى فالعرض والصورة
يشتركان في امر يعمهما وهو مفهوم الحال وكذا الموضوع والهيولى في امر يعمهما وهو مفهوم المحل ومحل الشيء سواء كان ذلك
الشيء صورة او عرضا في صورة او اعراضا في عرض ان جاز ذلك لا بد وان ينتهي الى امر الاخير الى محل لا محل له فيكون مقوما للجميع
فكل عرض مفتقر في وجوده الى الجوهر دون العكس فثبت ان الجوهر اقدم بالطبع من العرض واما عند اتباع الرواقيين
فكل حال عرض ولا شيء من الجوهر بحال لكن بعض الاعراض عندهم مقوم للجوهر متقدم عليه لانهم جوزوا تركب الجوهر من
محل جوهر وحال عرض فليس الجوهر مطلقا متقدما بالطبع على العرض وسيأتي تحقيق هذا المقام من ذي قبل ان شاء الله تعالى
ثم انهم يفرقون بين الصورة والعرض فرقا اعتباريا لا حقيقيا وكذا بين الموضوع والهيولى وهو ان كل
معنى نوعي سواء كان طبيعيا او صناعيا اذا كان له تالف من حال ومحل مطلقين كالسرير مثلا يكون المحل عندهم مادة
كالخشب والحال صورة كالهيئة المخصوصة باعتبار كونهما جزئين لامر واحد نوعي مطلقا وليس من شرط الجزء الصوري
عندهم ان يكون محصلا للمحل حتى يكون جوهرا لكون مقوم الجوهر جوهرا بل الجوهرية منه ولا من شرط الجزء المادي ان يكون مفتقرا
الى الحال في وجوده النوعي بل المسمى صورة عندهم هو بعينه بعض العرض مع اشتراط كونه جزءا للمركب وكذا المسمى مادة عندهم
بعض الموضوع مع اعتبار كونه جزء المركب منه ومن حاله فعلى هذا جميع الاعراض المخصوصة والمصنفة يصلح عندهم ان يكون صورا
ومحالها هيوليات فاذا تقرر تغاير المذهبين وتخالف الاصطلاحين في هذه المعاني والاسامي مع ما سلف من
ضوابط الميزان ان رفع الاعم ولازم المساوي اخص من رفع الاخص ولازمه المساوي وقلنا ان معنى الجوهر او لازمه المساوي
ما لا يكون في موضوع فنقول الاكون في الموضوع اعم من الاكون في المحل لما عرفت ان الموضوع اخص من المحل عند المشائين
فنقيضاهما يكونان بالعكس فيكون الجوهر اعم مما يكون في محل وما لا يكون فيه اذ كلاهما يندرجان تحت سلب الموجبة الاخص موضوع

ولكذا العرض

وهو ما يكون في موضوع يشمل الحال والمحل عندهم من جوز قيام العرض بالعرض فيكون اعم من كل منهما بوجه لان الحال قد يكون
عرضا وقد يكون صورة والمحل قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا بناء على هذا التقدير واذا تبين ما ذكرناه فيان لك ان
الاولية للجوهر على مذهب اولئك القوم لانه اما ان يكون في محل او لا يكون فيه والكائن في المحل هو الصورة المادية
وغير الكائن فيه اما ان يكون محلا للشيء يتقوم به او لا يكون والاول هو الهيولى والثاني لا يخلو اما ان يكون مركبا من الهيولى
والصورة وهو الجسم او لا يكون ومع لا يخلو اما ان يكون ذا علاقة انفعالية بالجسم بوجه من الوجوه وهو النفس او لا يكون وهو
العقل والا وجود في هذا التقسيم ان يقال الجوهر ان كان قابلا للابعاد الثلثة فهو الجسم والا فان كان جزءا منه هو هو
بالفعل سواء كان في جنسه او في نوعه فهو صورة اما امتدادية او طبيعية او جزءا هو هو بالقوة فمادة وان لم يكن جزءا منه
فان كان متصرفا فيه بالمباشرة فنفس والا فعقل وذلك لما سيظهر من تضاعيف احقاقنا من كون الجوهر النفساني
الان مادة للصورة الادراكية التي يحصل بها جوهرا اخر كماليا بالفعل من الانواع المحصلة التي تكون لها انحاء اخر
من الوجود غير الوجود الطبيعي الذي لهذه الانواع المحصلة الطبيعية وتحقيق ذلك المرام من فضل الله علينا وتعليمه

فصل في تعريف العرض هذا المقصد ان خرج من التقسيم الذي مر مطلق الان نوزد هنا ما ذكر في تعريف العرض
اقتداء بالاقدمين فنقول العرض هو الموجود في شيء غير متقوم به لا كجزء منه ولا يصح قوامه دون ما هو فيه فهذه
قيود اربعة فقولنا في شيء لا نعني له وجه عرض واحد في شيئين او بازاء عليهما اما العدد ومعنى الكل والنسبة
وغيرها فالموضوع في كل منها من حيث كونه موضوعا امر واحد لعدم اشتراط كون المحل للعرض امرا واحدا حقيقيا بل
يكفي وحدة ما يكون الموضوع واحدا كالعشرة فان موضوعها مجموع الوحدات التي فيها لا كل واحد الا كانت
العشرة عشرات ومجموع الوحدات امر واحد فان قلت ينتقل الكلام في كيفية عروض تلك الوحدة لها قلنا
لا يلزم ان يكون جهة الوحدة ونسبتها الى الموضوع نسبة العرض الى اللازم بل ربما يكون مقومة لعدم ما اعتبرت
معه كالوجود بالنسبة الى المهية وخصوصا على ما ذهبنا اليه كما مر ذكره سابقا من ان لكل مهية وحدة
بعينها نحو وجوده الخاص الذي يتحقق ذلك الشيء وقد يسمى ايضا ان الوجود ليس عرضا لما هو موجود به بل الوجود
لكل شيء صورة ذاته المحصلة بحقيقته الموجودة وبذلك كان يخرج الجواب عن الشبهة التي اعيت اذهان
الفضلاء عن حلها كما علمت واما الاضافات وخصوصا المتشابهة الطرفين كالتي داروا المقارنة والمعية
والاخوة وغيرها فيجيء ان كلا من الطرفين سواء كانا متى لعين كالعلية والمعلولية والقبلية والبعدية او

متباينين كالتماثل والتجانس مخصص بما له وجود في صاحبه وربما يتوهم ان قولنا في شيء لا خراج وجود الكل في الاجزاء وهو فاسد

لان وجود الكل في الاجزاء [illegible] اقول مجازي وانما هو موجود بنفسه في نفس الاجزاء اذ لو كانت لبعضه نسبة الى الاجزاء فاما ان يكون

بعضه في كل جزء فيكون كل منها كلا فيكون ثم كلات لا واحد والمفروض خلافه هذا خلف واما ان يكون في جميع الاجزاء وهو

ليس حال لانه نفس المجموع لانه موجود في المجموع والا لكان الشيء موجودا في نفسه وهو محال لعدم المغايرة بين الشيء ونفسه فلكل صورة

تامة في اجزائه كما هي نفس وجود اجزائه جميعا لانه شيء آخر موجود في اجزائه كالحال ولانه موجود في كل [illegible] واحد كما توهم ومن ههنا

ينكشف ما حققناه من ان الصورة التركيبية للمركب الخارجي هي عين وجود ذلك المركب وان التركيب الخارجي في المادة وصورة في الخارج

فكل [illegible] مقدار صورتها عين جميع الصفات التي يرد بها عليك بالتتبع في هذه الابدية تعلم وتزال [illegible] قولنا غير متقوم به

فاحتراز عن وجود [illegible] المادة وثبوته ما صحبته بالفعل نوع عارض للانواع فلا جرم لا يكون بعض صورة جوهرية اعلم

ان الصفات الابدية تكون على اقسام لان الموصوف اما ان يكون في استقرت له ذات متقررة بالفعل ام لا يكون فعلى الاول

اما ان يكون الصفة التي لحقها خارجة عنه لحوق عارض لازم او مفارق او ليست لحقه من خارج بل هي جزء من قوامه وعلى الثاني

اما ان يكون الصفة التي لحقها يتقرر بها ذاته سواء كانت جزء من معنى ذاته او ليست جزء من معنى ذاته او لا يكون الصفة

ما يتقرر ذاته بل يكون ما يكون لحوق امر يلحق الشيء بعد تمام تقرره ووجوده يجب التبعية لما تقرره بالذات لحوقا لازما او مفارقا فالمثال

للاول وجود البياض للجسم او التمكن للانسان وللثاني وجود النفس للحيوان وللثالث وجود الصورة الطبيعية للجسم المطلق بالهيولى

[illegible] للصدق وللرابع لحوق الصورة للهيولى وللنفس وجود البياض او التحيز للهيولى واما وجود الفصل للنوع

او الجنس من حيث كون الفصل جزء فصلا او جنسا فهو قول مجازي كما لا [illegible] وان اضيف على الكل

[illegible] وجود الجميع واحدا او مقتضى النسبة سواء كانت تلك او اللام هي المغيرة فذلك قد خرج بالقيد الاول واما اخذ كل من

والفصل [illegible] للمفهوم والمعنى فيكون نسبة الفصل الى صورة النوع بالدخول في تقرر ماهيته وتحصيل معناه واما الجنس بالدخول

في تقوم وجوده وفعليته ذاته كما مر في مبحث الماهية فيكون خارجا عن مفهوم العرض بالقيد الثاني ومنهم من فسر العرض بما يقوم بشيء

متقوم بنفسه [illegible] فاسد عندمن جوز قيام العرض بعرض فاللازم كون العرض الذي هو المحل جوهرا او لم يكن [illegible]

واما [illegible] التي ذكروها في اثبات قيام عرض بعرض اخر كالسرعة للحركة والاستقامة للخط والشكل للسطح والنقطة

للخط والخط للسطح فممكن ان [illegible] جميع هذه الاوصاف نسبتها الى الموصوفات بها من الاعراض نسبة الفصول

الاجناس في الماهيات البسيطة من نسبة الاعراض الى الموضوعات وايجاب الشيخ الرئيس محرز جواز قيام العرض بالعرض

وقد ليس [illegible] وجميع عينية للاذكر مع انه فيه صرح بان الاستقامة والاستدارة من فصول الخط والسطح وهو ليس قد قرر ان مناط

الفرق بين الحال عرضا في شيء او مقوما هو جواز تحصيل ذلك المحل بحسب نوعيته بدون ذلك الامر الحال ومقابله وعدم جواز تحصيله

لذلك فان كان الاول فالحال عرض والمحل موضوع وان كان الثاني فهو صورة ومادة او فصل وجنس فعلى هذا الحكم ان الحركة لا يمكن

وجودها الا مع حد من السرعة والبطء ولا شك ان الحركة بسرعتها مثلا ليس لها من حيث كونها حركة وجود تام في حد حقيقتها

ونوعيتها بحيث اذا وجدت مجردة عن مرتبة السرعة والبطء يكون قد تمت حقيقتها ثم قد لحقتها مرتبة من السرعة بعد تمام حقيقتها

بل انما يتم نوعيتها بشيء من حدود السرعة والبطء فيكون امر من الفصول المقومة للموصوف لا من الاعراض المتقومة به والشيخ

الشيخ بقوله هذه الاعراض بنسب اليها الوحدة والكثرة وهذا كما تبين لك كلها اعراض ولقول لك قد علمت في مباحث

الوحدة والكثرة ضعف ما ذكره وغيره في عرضية الوحدة ودريت ان وجود كل شيء هو وحدته وتشخصه والوجود في الو

جود ليس عرضا فيه لتقومه بالموجود بل وحدة الوحدة كوجوده عرض يعني عرضيته ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر جوهر كوجوده

وليت الكثرة الا الوحدات وحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات وربما فسر بعضهم المتقوم بنفسه بان معناه المتقوم

لا بما يحل فيه وقد ذهل ان المعنى المجازي للالفاظ مهجور في التعريفات الحقيقية واما قولنا لا كجزء فاحتراز عن وجود الجزء

في الكل ووجود طبيعة الجنس في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان من وجود طبيعة الجنس في عمومية النوع من حيث

من حيث هما عامان ومن وجود كل من المادة والصورة في المركب فان كل واحد من هذه الامور موجود في شيء هو جزء منه ووجود العرض

في الموضوع ليس كذلك واما قولنا لا يمكن قوامه دونما هو فيه فالمراد به استحالة وجود ذلك الشيء من حيث طبيعته النوعية حال

حيث طبيعته الا في ذلك الشيء المسمى بالمحل وبهذا يقع الانفصال بين وجود العرض في موضوعه وبين وجود الجسم في الزمان ووجوده في

المكان ووجود الشيء في الغاية والغرض لكون النفس في السعادة وكون المادة في الصورة وذلك لجواز مفارقتها لكل من هذه الامور التي

الطبيعة فلو كان الشيء منها لزم امتناع مفارقته لامر خارج عن ذاته وعن نحو وجوده كلزوم الكواكب في فلكه ولزوم المحور للفلك

في حاويه فهو لا يقتضي للعرضية ثم عدم مفارقة الجسم عن حيز مطلق وزمان مطلق وعدم مفارقته للمكان من غاية مطلقة وغرض مطلق

لا يوجب كون الشيء ليس موضوعا وذلك لان معنى عدم القوام دونما هو فيه كما مر ان الشيء بطبيعته يقتضي حلوله في شيء

والا لجاز للكلية للوجود ههنا من حيث كليتها في الخارج ووجه [illegible] ان يعد فيه شيئا آخر في الخارج وكل شيء ان العرض في

الموضوع يجب للوجود الخارجي لان الجسم الطبيعي للذهن على ان في الحكم بان كل جسم يستدعي مكانا عاليا او خاصا منافيه لاستحالته

كون المحدد فيه مكان في تبديل لفظ المكان بالحيز للقيد لعدم صدق الموجود في موضوع على الموجود في الحيز لان الحيز منه

غير المكان كالوضع والمحاذات وكذا في كون كل جسم في زمان على طريق اللزوم للمتحرك للاول منه والدانات

جميعا كما هو شأن العرض في القياس الى الموضوع محل نظر وذلك لان الجسم عند حصوله في الان لا يكون في زمان فلما ثبت وقوع

وجود جسم في ان فهو عند كونه فيه اما متصف بالحركة او بالسكون لذلك لا يكون خاليا عنهما جميعا للاول فاتفق فكل منهما يقتضي

لمقارنة الزمان للان لكلامها زمانى فيلزم كون الجسم متقدما بالزمان عند كونه مفارقا عنه وهو محال قلت يمكن الجواب عنه بوجهين

الاول انا نختار الشق الاول ونقول ان الجسم المتحرك كالفلك مثلا يتصف في كل آن من الآنات المفروضة في زمان

حركته بانه متحرك اي متصف بالحركة وهذا هو المفهوم اعم من ان يكون حركة واقعة في نفس ذلك الان او في الزمان الذي هو حده

من حدوده فان قولنا هذا الجسم متحرك في الان او متصف بالحركة في الان يحتمل وجهين احدهما ان قولنا في الان يكون قيدا

وظرفا للنفس الحركة لا للاتصاف بها فالاول لا يستدعي ان يكون وجود الحركة في الان ولا السكون وان كان مناه سلب الحركة عما

من شانه ان يكون متحركا فذلك لان نفي الحركة في الان اذا كان قيدا للنفي اي الحركة لا يستلزم ان يكون النفي والرفع فيه حتى

يلزم كون السكون في الان لان رفع المقيد اما برفع ذلك المقيد او برفع قيده فيكون اعم منهما من رفع كل منهما والعام

لا يوجب الخاص فيجوز ان يحصل رفع الحركة في الان بعدم الحركة لا في الان بل في الزمان الذي هو ظرفه لصدق رفع الحركة

في الان عليه فلذا ان الثاني غير جائز لجواز ان لا يكون الجسم متحركا كذلك كما في الان لان ارتفاع النقيضين اوما ونهما

وان استحال عن نفس الامر لكن لا استحالة في ارتفاعهما عن مرتبة من مراتب نفس الامر وحيثية من حيثياتها

الواقع وحدها من صدق الامر الواقعي كان زيد الموجود مثلا في الارض لا يكون في السماء متحركا فلا كذا ومع ذلك فهو

اما متحرك او ساكن في الواقع لان الواقع اوسع ودرست جدا ذكر كان قلت لم لا يجوز ان الاجرام الكوكبية ابدا عند الوجود

عند القوم فيمتنع عليها المفارقة عن امكنتها الخاصة فيكون ابعر رضا تصدق قولنا الموجود في الموضوع لا يمكن مفارقته

عنه قلت قد علمت ان استحالة المفارقة عن الموضوع في العرض لاجل انه تشخصه بنفس الموضوع بخلاف تلك الاجرام

فان تشخص كل منها بذاته وبامور متقررة في ذاته لا يحصل في مكانه وذلك لان في بعضها متحيزة وتشخصها

في الوجود الطبيعي فالمشخص لها من طبيعة نوعها وحصولها لتلك الاحياز تابع لتشخصها ونحو وجودها فان قلت ما ذكرتم

غير مطرد في قواد الاجرام الفلكية فانها موجودة في صورها وصورها متصلة للقوابل وليست المراد جزءا منها ولا يصح

قوامها دون ما فيه العرض للصورة قلت قد نقض بعض الفضلاء عن هذا الاشكال بقوله لا انها كهيولى المادة

وصح ان يقال انها في الصورة لانا ذكرنا ان معنى في هو ان يكون شيئا عنا المحل والمادة لا تنعت الصورة بل

الامر بالعكس انتهى قوله وهو في غاية السقوط فان المراد من قول لا يصح ان يقال ان كان ما نافيا لفظا فهو غير مفيد

في تحقيق الحقائق وان كان نافيا معنويا فهو غير ثابت لما ذكره لما سبق ان مجرد الناعتية لا يصلح ان يكون اسما

للحالية سواء كان المراد بالنعت ما يحمل على الشيء مواطاة ويقال له حمل على او اشتقاقا ويقال له وجه فيه ثم ان الذي يدل على بحث

التابع للشيء في الوجه فيكون الهيولى هنا بهذا المعنى لانها في الوجود تابعة للصورة كما سيجيء فلا يصح لما ذكره من التعكيس بل الحق في

الجواب ان يقال ان الهيولى امر مبهم الوجود بالقوة انما يتحصل وجودها بالفعل بالصورة بمعنى ان الصورة منفعلها نحو وجود الهيولى بخلاف

العرض لان له وجودا بعد وجود موضوعه لا ان وجوده بنفس الموضوع وبالجملة معنى العرض هو الموجود في شيء متقوم بنفسه

وبعبارة اخرى وجود العرض في نفسه هو وجوده للموضوع ووجود الهيولى في نفسها هو وجود صورتها الموضوع وبين

المعنيين فرقان واضح واعلم ان بين العرض والهيولى اشتراكا في خسة الوجود وضعف الحقيقة ولكل منهما فضيلة على الاخر

وزيادة بوجه اخر اما فضيلة العرض فلكونه متميز الوجود عن وجود الموضوع واما دنائته فلكونه خارجا عن قوام ذات الموضوع

ساقطا عن الحصول في تلك المرتبة واما فضيلة الهيولى فلكونها داخلة في قوام الموضوع واما دنائتها فلكونها مبهمة الذات

غير متميزة الوجود

في رسم الجوهر وهو الموجود لا في موضوع قد مر تحقيق معناه في مباحث الوجود

لا ينتقض لطرده بالواجب تعالى ولا لعكسه بالصور المعقولة الذهنية عند من ذهب الى انها قائمة بالنفس على نحو الحلول واما على

ذهبنا اليه من ان الصور الجوهرية المجالية غير مرتسمة في النفس بل الانسان يتحد بالمعقول والنفس بالخيالية والحسية فلا اشكال واعلم ان

لنا منهجا اخر في دفع الاشكال بالصور الجوهرية الثابتة في الذهن وهو ان عنوانات الاشياء والتي تحصل بانفسها في الذهن لا يلزم

ان يكون كل منها فردا بنفسه في الذهن من الجوهر هو مفهوم قولنا الموجود لا في موضوع وكذا الحاصل فيه من الحيوان هو مفهوم قولنا

جوهر قابل للابعاد نام حساس ولا يلزم ان يكون مفهوم الجوهر فردا بنفسه ولا ان يكون معنى الحيوان فردا بنفسه حتى يكون ذلك المعنى

مما يصدق عليه انه جسم نام حساس متحرك بالارادة بل يلزم من وجود معاني الاشياء في الذهن ان يكون كل من تلك المعاني متضمنا

لما يدخل في معناه ويحمل عليه حملا ذاتيا اوليا ولا يلزم ان يكون مما صادقا عليه مفهوم الكلي عرضيا متعارفا فاذا عرفت

هذا فنقول لا منافاة بين كون الشيء مفهوم الجوهر وفرد العرض كما لا منافاة بين كون معنى ذهني مفهوم الجزئي وفردا للكلي

واعلم انه قد سبق الاشارة الى ان لفظ المشتق كالموجود والواحد وكانت مشتملا على غير تقييدية بشيء في اصطلاح في

تيسير معناه على وجهين احدهما ان يكون هناك شيء ذلك الشيء يكون موجودا او واحدا او غيرهما حتى يحصل معنى المشتق الما

معروض وعارض ونسبة بينهما فاريد بالواحد مثلا فى مصرف شيء وجد فيه معنى الاثنينية ومعنى اخر يغايره هو

معنى الواحد ونسبة بينهما بالمعروضية لاحدهما والعارضية للاخر وثانيهما الامر البسيط الذي لا يقبل التحليل لعارض

والمعروض والنسبة الا بمجرد الاعتبار والفرض من غير سبب يقتضي ذلك كنفس مفهوم الواحد من حيث هو واحد قولنا

ان بديهة العقل تحكم بوجود كل من هذين المعنيين في الخارج كلا فان الحكم بوجود كل منهما الذي يتاتى الحجة درهان من الغرض
لن نتفهم اللفظ عند الاطلاق لا يا بل عن ارادة شيء من هذين المعنيين عنه فهكذا الحال في لفظ الوجود فانه
يحتمل المعنيين الذين اشرنا اليهما اعني البسيط والمركب لكن المراد هنا هو المعنى المركب بقرينة ان الكلام في
تعريف الامر الذي هو المتسلسل العالية والمفهومات والموجود بالمعنى البسيط ليس كذلك وقد علمت فيما سبق ان كل
ما يعرضه الكلية والعموم فهو غير حقيقة الوجود البحت حتى مفهوم الوجود والشيئية فانهما مع بساطتهما مما يخرج عن حقيقة
الوجود تعالى لهما عن ان يكون لها صورة ذهنية مطابقة لكنهما والذي في الذهن يكون وجها من وجوهها لا كنها لها وهو حكاية الوجود
والموجود لا عينه فيكون مفهوم الوجود يعرضه العموم والكلية كسائر الامور الذهنية فقولنا الجوهر موجود لا في موضوع انه ماهية كلية
حق وجودها ان لا يكون في موضوع فان وجود كل شيء الخاص به هو ما يكون مبدأ للاثار المخصوصة ومنشأ للاحكام
المعينة المتميز بها عن غيره فالوجود الذي نسب اليه هو ما لا يكون في موضوع فاذا حصلت في النشأة وجدت
فيها بنحو اخر من الوجود فلم يكن هذا مما يتبدل به مهيتها وحال جوهريتها لجواز ان يكون لمهية واحدة انحاء متعددة
من الوجود بحسب عوالم متعددة ونشآت متخالفة كيف وقد نرى معنى واحدا في هذا العالم تارة موجودا مستقلا
تجردي واخرى موجودا بوجود مادي كالعلم والقدرة المشتركين بين الملك والحيوان كذا يوجد معنى واحد
تارة بوجود ابداعي محفوظ عن الكثرة واخرى بوجود كائن فاسد كالجسمية المشتركة بين الفلكيات والعنصريات
وجسمية الفلك في القوى وانشأ كما نعم وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقال وبنينا فوقكم سبعا شدادا وقال
في حق الارض وما يتركب منها كل من عليها فان انك ميت وانهم ميتون والاول الفناء والموت العام للجميع فهو خروج
من العدم غير الفناء وهو المشار اليه في قوله ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض فالمعنى الجوهرية
وان كانت في موضوع الذهن كما يراه القوم لكن يصدق عليها انها مستغنية الوجود الخارجي عن الموضوع فيكون
جوهرا بهذا المعنى واما الباري جل ذكره فهو متقدس عن صدق هذا المعنى في حقه لكونه قيوما بذاته لا نحو خاص من الوجود
هذا اذا كانت الجوهرية حال المهية واما اذا كان المراد به الوجود الجوهري كما متيازا عن الواجب بالكمال والوجوب
والنقص والكمال والمراد بالنقص انه وجود محدود بحد لا يتجاوزه وبه يغاير الكم والكيف وغيرهما من المقولات
والاشياء اخر والواجب جل ذكره لا يحده حد ولا ينتهي الى غاية بل غاية كل الاشياء محيط بكل منها الاول
والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء محيط واما متيازا عن وجودات الاعراض حتى عن وجوده

الموجد

فصل

المقول

الماني الجوهرية في الذهن كما زعمهم من ان تشخصها بنحو الحلول فبالاستغناء عن الموضوع له وبعدم الاستغناء
لها فاتقن ما علمناكه فانك لم تجده في الكتب المتداولة على هذا الوضوح والانارة في ان حمل معنى
الجوهر على ما تحته حمل الجنس ام لا اعلم ان اكثر الحكماء على ان حمل معنى الجوهر على ما تحته حمل المقوم
جواهر الجنس كه ولا قلون على ان حمله حمل اللازم الخارجي وربما تمسكوا على هذا بحجج ضعيفة فمنها
اولها ان الوجود داخل في معناه وهو خارج عن المهيات وسلب الموضوع ايضا خارج عنها لاستحالة تقوم حقيقة من
الحقائق من الاعدام والسلوب والمركب من الخارج خارج فالجوهر بمفهومه خارج عن كل مهية حقيقية وثانيتها
انه لو كان جنسا لكان الواجب للاشتراك في الجوهرية بينه وبين غيره مركبا من جنس وفصل وثالثها انه لو كان
جنسا لكان العقول والنفوس لاشتراكها مع الاجسام في الجوهرية غير بسيطة الحقيقة فيكون الصادر الاول عن الواحد
الحقيقي كثيرا وبه يهدم قاعدتهم في امتناع صدور الكثرة عن الذات الاحدية ورابعتها انه يتفاوت
صدقه على المبدع والكائن والمجرد والمادي والبسيط والمركب بالتقدم والتاخر وكذا بالاولوية وعدمها فان
جواهر العالم الاعلى اولى بالجوهرية من السفليات والجوهر الصوري اولى بالجوهرية من الجوهر الهيولاني وخامستها
ان كليات الاجسام مساوية لجزئياتها في المعنى والمهية فلو كانت الجوهرية مقوما لها لكانت مساوية
لها فيهما وهو ضروري البطلان واما بيان الخلل في هذه الحجج ففي الاول بامرين احدهما الفرق بين
الموجود بامر موجود مجرد اخذ الموضوع وبين ما من شانه ان يكون موجودا بلا موضوع وان احدهما عارض
للمهيات كلها والاخر يصلح لان يكون مقوما لبعضها وفي الثاني ايضا يعرف الخلل بما ذكرنا في الاول وفي
الثالث بحل العقدة فيه بعين الاول ان المعلول الاول بسيط الذات في الخارج فهو صدور الخارجي عن الذات
الاحدية والثاني انه عند التحليل ومن حيث اعتبار التركيب العقلي بحكم العقل بتقدم الفصل على الجنس والاشكال
في ان يكون تاثير المؤثر في الفصل اقدم من تاثيره في الجنس تقدما عقليا وفي الرابع بما حققه المحققون من محصلي الحكماء
ان التقدم والتاخر في شيء اما ان يكون في نفس المفهوم من ذلك الشيء او في مفهوم اخر فالاول كتقدم
الجوهر على العرض في معنى الوجود لكن وجود الجوهر علة وتقدم ما وجد العرض القائم به بل لا متاخر في معنى الجوهرية
من حيث كون معناه علة لمعنى العرض بل وجود احدهما سبب لوجود الاخر فيكون الجوهر بعضه سببا للعرض بعضه والثاني
كتقدم بعض انواع الجوهر على بعض اخر او بعض افراد نوع واحد منه على بعض اخر فان تقدم الاب على الابن ليس

فی معنی الاضافة حتی یکون صدق الاضافة للابن ای حمله علیه متوقفا علی ثبوته وحمله علی الاب بان یکون جاعل
جعل الاضافة للاب قبل ان جعل الاضافة للابن کیف وقد سبق ان لا تاثیر للجعل فی نفس المهیات فکیف
یکون مهیة بعضها سببا لمهیة اخری متقدمة علیه بل الحق ان صدق الاضافة علیهما بالسویة بل صدق جمیع المهیات
علی ذوات المهیات بالسویة کما مر تحقیقه واما وجودها الزمانی او غیر الزمانی فبعضها قبل وفی بعضها بعد فالوجود
فی الاب قبل الوجود فی الابن قبلا بالزمان وکذا الحال فی التقدم الذاتی بین العقل والجسم وفی نسبة
الهیولی والصورة الی ما یترکب منه فان الجزء انما هو للجوهر کالهیولی الجسم لیس سببا لکون المرکب کالجسم جوهرا لکون
الجسم لذاته جوهرا من غیر سبب ولا اشتراط للهیولی والصورة فی حمل الجوهریة علی الجسم ولا جوهریة شیء منهما
فی انه جوهریة سبب الجوهریة جوهر ما سواه کان جسما او غیره لست اقول فی کونه جوهرا موجودا اذ فرق بین کون الهیولی
والصورة اخذ بالموجود لا فی موضوع بالمعنی الذی علمت مرارا من الجسم وهذا کالعدد فی کون کل من الاحاد منفصلا
لا تقدم للجزء منه علی الکل وانما تقدم الجزء کالجسم علی الکل کالعشرة فی الوجود وهو خارج عن معنی
الکمیة المنفصلة هذا ما ذکره الحکماء فی مثل هذا المقام وقد مر تحقیق التشکیک فیما سبق هنا فتذکره وسنزیدک
بیانا فی الفصل التالی لهذا الفصل لاثبات الجواهر الاولی والثانیة والرابعة واما الخامس فکلیات الجواهر
جواهر بالمعنی الاول لا الرابع الضاعی وسنعید القول فی بیانه بزیادة توضیح تحقیق وکشف دریا وجدنا فی
کلامهم للاستدلال علی کون کلیات الجواهر جواهر بوجوه ثلثة سمیناها براهین الاول ان معنی
الجوهر الذی حدوه کون الشیء بحال متی وجد فی الخارج کان مستغنیا عن الموضوع کما سبق ولا شک ان الصور
الکلیة الذهنیة بالصفة المذکورة فیکون جواهر والثانی ان الکلیات یحمل علی الجزئیات التی لا شک
فی جوهریتها بهو هو ولا شیء من الاعراض مقولة علیها کذلک فلا شیء من کلیات الجواهر باعراض
وکلما لم یکن عرضا کان جوهرا فکلیات الجواهر یکون جواهرا وهو المطلوب والثالث ان جوهریة الشخص ان
کان لهویته الشخصیة وجب ان لا یکون ما عداه من الاشخاص جوهرا وان لم یکن لشخصیته بل لمهیته وجب ان
یکون المهیة جوهرا فیکون المهیة الکلیة جوهرا وفی الوجوه الثلثة کلها سخیفة عندنا وهی اشبه بالمغالیط منها بالبراهین
اما بیان الغلط فی الوجه الاول فلانا نسلم ان مهیة الجوهر المعقولة فی الذهن مما یصح ویمکن له الخروج عن الموضوع
الذی هو الذهن والاستغناء عما یقوم به لکیف والکلام فی جوهر موجود فی الموضوع الخارجی الذی هو الذهن وهو

حمل

حمل مستغن عن المحل فیکون عرضا لکونه علما والعلم به صورة علمیة معلومة جوهر وهی المهیة المطلقة
لا بشرط کونها معقولة او مجردة فههنا مغالطات واشتباهات احدها الخلط بین الاعتبارین المذ
کورین فی مبحث المهیة وهما اخذ المهیة کلیة ومعقولة تارة واخذها مطلقة عن قید الاطلاق تارة
اخری وهو المراد بالکلی الطبیعی الذی وقع الاختلاف فی انه موجود بین وجود الاشخاص ام لا بل
انما توجد بمعنی وجود اشخاصه فقط وثانیها الغلط من اشتراک لفظ الکلی بین المعنیین وثالثها الخلط بین کون الشیء
نفس مهیة الجوهر او کونه ذا مهیة جوهریة والحق فی کلیات الجواهر الذهنیة هو المعنی الاول
دون الثانی فان مفهوم العقل الاول ومفهوم القائم بنفسه لیس قائما بنفسه وهذا بعینه هو الغلط فی سرای
اعتبار الحمل والخلط بین معنی الحمل الاولی والضاعی وثالثها الاشتباه بین العلم والمعلوم وهما
لیسا بواحد فی جمیع المواضع وفی جمیع الاحکام فان العلم بالممتنع لیس ممتنعا والعلم بالمعدوم
لیس معدوما ورابعها الاشتباه بین الموجود الذهنی والموجود فی الذهن ولیس کلما وجد فی الذهن یکون
وجوده ذهنیا فان القدرة والشجاعة الموجودتین فی القادر والشجاع من صفات نفسهما والنفس
ذهن وصف الذهن موجود فیه فهی لیست ذهنیة بالمعنی المقابل للوجود المتصل وان کانت موجودة فی الذهن
فقدرة القادر وشجاعة الشجاع موجودتان بوجود اصیلی فی الذهن فکذلک الکلی المعقول من الجوهر
وجوده خارجی من عوارض النفس وهو بعینه جوهر ذهنی ای عنوان ماخوذ من الجوهر موجود فی النفس من غیر ان یصدق
علیه معنی الجوهر صدق الطبیعة الکلیة علی فرد ما فالذی یستصح به مذهب جمهور القوم من الحکماء ان کلیات الجواهر ای
معقولاتها فی الذهن لیست بجواهر بالحمل الشایع الصناعی الا ان یراد بها المعقولات القائمة بذواتها
کما هو مذهب افلاطن والافلاطونیین واما بیان سخافة الوجه الثانی فلانا نسلم ان الکلیات بما هی کلیات محمولة
علی الجزئیات بل بما هی بهذه الحیثیة مباین الوجود لوجود الجزئیات لان وجودها وجود عقلی والجزئیات
قد یکون وجودها وجودا مادیا فلا یکون هی محمولة علیها بانها هی لان الحمل هو الاتحاد بین الطرفین فی
فی الوجود فان قیل الم یکن الکلی محمولا علی الانسان مشهورا والانسان محمول علی زید وعمرو فیکون
الانسان الکلی محمولا علی اشخاصه فاذا کان زید جوهرا فی ذاته کان الانسان الکلی ایضا جوهرا الذ
الکلام من الجوهر جوهر قلنا فی هذا الکلام مغالطة فان الانسان المذکور فی الحکمین اعنی قولنا زید انسان والانسان
کلی معقول لیس امرا واحدا بالمعنی والحیثیة فلم یتکرر الاوسط ولو کان مثل هذا الاستدلال صحیحا لکان

الجزئي كليا والنوع جنسا فان الانسان يحمل على زيد بهو هو والكلي يحمل على الانسان بهو هو فيكون زيد كليا
وهو ممتنع وكذا مفهوم الجنس يحمل على الحيوان المحمول على الانسان فيكون الانسان جنسا وهو ح وان منشأ
هذا الانحلال مذكور في باب المغالطات في كتب المنطق ومنشأه الخلط بين الاحكام الذهنية والخارجية ومن
جهة اخذ الاوسط في الصغرى من وجه وفي الكبرى من وجه آخر فلم يتكرر فيها المعنى الواحد ذاتا وبالجملة
فقولك الكليات يحمل على الجزئيات الجوهرية ان اراد من الكلي مفهوم الكلي وهو الكلي المنطقي او معروضه
باعتبار معروضه او مجموع المعروض والعارض على وجه التقييد فغير صحيح وان اراد منه نفس الماهية التي من
شأنها ان يكون معروضة للكلية اي الماهية من حيث هي هي بلا اعتبار قيد آخر وهي التي يقال لها الكلي
الطبيعي فليس المبحوث عنه ههنا هو الكلي بهذا المعنى لان البحث في ان الصورة المعقولة من الجوهر بما هي
صورة معقولة هل هي جوهر ام عرض واما سخافة الوجه الثالث فلان الاوسط وهو الماهية لم يتكرر
في الجانبين بمعنى واحد فان جوهرية الشخص كزيد مثلا مسلمة انها الماهية لكن لا يلزم منه ان الماهية المعقولة
منه جوهر بل اللازم منه ان الماهية المطلقة اعم من ان يكون محسوسة او معقولة ماهية جوهر اي ماهية
اذا وجدت لا في موضوع فاللازم منه ان يكون بعض افرادها اعني المحسوسات الخارجية جواهر اذ
المهملة في قوة الجزئية فيكفي لصدقها تحقق المهمل في بعض الافراد فثبت في هذا المقام ولا يمكن من
الخابطين ان يرجع الى ما كنا فيه من تحقيق كون الجوهر جنسا لما تحته من الافراد الخارجية او عرضا لازما
ظهر وللذات ان لصاحب المباحث المشرقية وجوها من الحجج اعتمد عليها في نفي كون معنى الجوهر مقوما
للانواع المندرجة تحته فلنذكر كلا منها على الوجه الذي قرره ثم نذكر بيان الخلل الواقع فيه فالوجه الاول
ان الجوهر لو كان جنسا للانواع التي تحته فيه وجب ان يتمايز بعضها عن بعض بفصول وتلك الفصول اما
ان تكون في ماهياتها جواهر او لا يكون فان لم يكن كانت اعراضا وذلك محال لان العرض قوامه بالجوهر
وما يتقوم بالشيء لا يكون مقوما له فتعين ان يكون جوهرا فقول الجوهر عليها اما ان يكون قول الجنس او قول
اللوازم فان كان الاول يحتاج الفصل الى فصل آخر ويتسلسل وان كان الثاني فهو المطلوب وهذا
مخدوش بوجوه اما اولا فلانا كنا ذكرنا ان فصل الجوهر ليس بجوهر في ذاته ولا يلزم من هذا ان يكون
عرضا اذ المعتبر في تقسيم الممكن الى الجوهر والعرض هو الامر المتأصل في الوجود المتميز الذات
عن غيره ومفهوم الفصل البسيط وكذا الجنس القاصي ليس كذلك اذ ليس ذا ماهية تامة

الذات واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم منه ان يكون الجوهر داخلا في حد نفسه حتى
يحتاج الى فصل آخر ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون في مرتبة وجوده
الخاص عرضا غير جوهر بل نقول فصل الجوهر جوهر في نفس الامر وان لم يكن جوهرا في
مرتبة ذاته من حيث هي ولا يلزم من ذلك ان يكون هو في تلك المرتبة عرضا لما عرفت
من جواز خلو بعض مراتب الشيء عن ثبوت المتقابلين كما ان زيدا ليس من حيث انه
موجود دائما ولا يلزم منه ان يكون من تلك الحيثية معدوما والا لكان ممتنع الوجود وكذلك ليس
زيد من حيث ماهيته متشخصا ولا يلزم منه ان يكون كليا في ذاته وبالجملة ما يقال ان الفصل
من عوارض الجنس او الجنس من عوارض الفصل او الوجود من عوارض الماهيات فليس
المراد بالعروض في هذه المواضع وامثالها هو العروض بحسب الوجود بمعنى ان يكون للعارض وجود
غير وجود المعروض بل هذا النحو من العروض انما يتحقق في ظرف التحليل بين معنيين موجودين بوجود
فاذا تقرر هذا فنقول فصل الجوهر جوهر في الواقع ولكن لا يدخل معنى الجوهر في حده ولا يلزم من ذلك
ان يحتاج الى مميز آخر لاجل اشتراكه مع النوع الذي هو فيه ومع الانواع الاخر في معنى الجوهرية
لامكان ان يمتاز بنفسه وذاته عن النوع الذي يقومه وعن غيره بالجزئية والكلية وبالبساطة والتر
كيب وعن الانواع التي يميز عنها المهية التامة والمباينة الكلية ذاتا ووجودا واما ثالثا فان
التحقيق عندنا كما لوحنا اليه ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للماهيات والموجود
بنفسه متميز وبحسب مراتبه في الشدة والضعف والكمال والنقص يتحصل الماهيات ويمتاز
بعضها عن بعض كما علمت وسينكشف لك هذا المقصد اي كون الفصول البسيطة الاشتقاقية
هي عين الوجودات من ذي قبل عند كلامنا في مباحث التصورات النوعية ان شاء الله تعالى
واما رابعا فلانتقاض ما ذكره في كل جنس او نوع اذ كما يلزم ان لا يكون شيء من الاشياء جنسا
لما تحته كالحيوان مثلا فان فصله الذي يتحصل منه نوع حيوانا ان كان في حد ذاته حيوانا فيجب ان يمتاز
عن سائر الانواع الحيوانية بفصل آخر وان لم يكن حيوانا فيلزم ان يتقوم ماهية الحيوان من غير الحيوان
فيكون اللاحيوان صادقا على الحيوان لصدق حمل الفصل على النوع الذي يتقوم منه والحمل

في الجميع ان جنسية جنس البعض ان يكون جنسا للجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا محصلا او فصلا محصلا بل
الاجناس كلها عرضيات بالقياس الى الفصول البسيطة القاصية لكن يجاب بانه يسلم ان عارضية جنس الفصل للجنس
لا وجه كما ينساق اليه بعض الاوهام القاصرة ومن ثمّ امثال هذا الاغاليط بل عارض الماهية النوعية المتحصلة والجنس
عن مثله كيف غفل عن كون الجوهر الذي هو جنس عرضيا للفصول الجوهرية مع انه مصرح به في عدة مواضع من
الشفاء والنجاة وغيرها واما خامسا فان الذي ذكره في ابطال الشق الثاني وهو قوله لان البعض قوامه بالجوهر
وما يتقوم بالشيء لا يمكن ان يتوارد فيه نوع من الالتباس اذ لو فرض كون جوهر مركبا من جوهر وعرض يتقوم بذلك
الجوهر لم يلزم فيه كون المتقوم بالشيء متقوما به فان الجوهر المتقوم بذلك العرض وهو المركب غير الجوهر المتقوم له وهو البسيط
كما لا يخفى وفي الثالث وان لم يكن صحيحا عندنا لكن الغرض التنبيه على ضعف احتجاجه والوجه الثاني من الوجوه التي اعتقدوا
واعتمد عليها ان للنفس الانسانية جوهر مجرد قائم بنفسه ويستدل على ان علمها بنفسها لا يمكن ان يكتسب والنظر بل
انتفوا على ذلك واذا كان كذلك فلا كان الجوهر ذاتيا لها كان من الواجب ان يكون العلم بجوهريتها حاصلا واثبات
ويكون على اولى الاقوال والحق في الجواب عن هذا الايراد ان يقع الاستمداد فيه من بعض

بل يكون علمها بذاتها علما حضوريا وشهوديا نوريا لان وجودها لذاتها وذاتها مجردة عن المادة ولواحقها

من بعض الاصول التي سلفت في مبحث الماهية وغيرها من كيفية اندراج النفس وساير البسائط
الوجودية تحت مقولة الجوهر باعتبار وعدم اندراجها باعتبار آخر ومن ان قول الموجود لا في موضوع على الماهيات الجوهرية بمعنى
بمعنى آخر على الوجودات المستغنية عن الموضوع وهو باحد المعنيين يصلح لان يكون جنسا لطائفة من المعاني الخارجة عنها كما
الموجود بالمعنى الآخر ليس الا عرضيا منتزعا عن الوجودات صادقا عليها وعلى تلك الماهيات ومن ان المعلوم بالعلم
الحضوري هو وجود المعلوم وهويته دون مفهومه وماهيته الكلية ثم ان النفس وساير البسائط الصورية وجودات
متفاوتة الحصول ثم نقول ان النفس الانسانية بل كل صورة نوعية حيوانية وغير حيوانية امور بسيطة ووجودات
محض لا يمكن العلم بها حضوريا الا بالحضور بهوياتها نفسها عند من له صلاحية العلم كما ذكره في رسالة المعرض ويكون حضوره وشهوده تاما في الخفة
عن كل معنى كلي فضلا عن الامور الجنسية والفصلية ويمكن الجواب عنه بوجه آخر الطف بطريقة المشهور وهو ان معنى الجوهر المشهور عنوان
لحقيقة واحدة جنسية مشتركة في الجواهر عبر عنها العقل بالموجود لا في موضوع ومفهوم الموجود عرض عام للكل ومفهوم
قولنا لا في موضوع سلب مضاف والمركب من العرض العام وسلب شيء لا يكون جنسا للمعاني الخارجية بل الجنس هو الطبيعة
المبهمة المشتركة بين كل او لا يمكن التعبير عنها الا بامور عرضية خارجة عنها فيكون المركب من الامور سالبها الا انها لما كانت
عنوانا لها ومرآة لملاحظتها اقيمت مقام الذاتيات مقام حد فاذا تقرر هذا فنقول ان النفس على تقدير كونها مندرجة
تحت مقولة الجوهر اندراج النوع تحت جنس المقوم له لكن المقوم لها ليس الرسم المذكور بل ذلك الامر البسيط فلا يلزم عند
تصور النفس في ذاتها انها حضور مفهوم الجوهر اعني رسمه المذكور فلا يستحيل وقوع الشك في ثبوت هذا العنوان لها ولا يلزم العلم
بثبوت السلب عن الموضوع لها نعم كل من رجع الى ذاته يجد ذاته حاضرة عنده مع جواز سلب كل امر عنه فاذا ظهر له ان هذه
الحالة يسمى عند الحكماء بالجوهرية وان الموصوف بها اذا كان في حد ذاته مع قطع النظر عن غيره موصوفا بها كان جوهرا وكان مجردا
دانيا له فعند ذلك لا يشك في كون ذاته جوهرا ومن توقف في كون نفسه جوهرا او عرضا فذلك اما لعدم اطلاعه على معنى الجوهر او لعدم
تهذيبه وتلخيصه لهذه المعاني الثابتة عنده او لاستغراقه فيما يشغل سره ويحجبه عن درك الحق ومثل هذه الحجب والغفلات واقع لاكثر الخلق
لاشتغالهم بما يليهم عن تذكر ذواتهم ومقوم ذواتهم ومنهم الذين نسوا الله فانساهم انفسهم يحول بين المرء وقلبه كما اشار اليه في غير موضع من
آيات الكتاب المبين وكما يجب ان يعلم ايضا ان النفس الانسانية في اول تكونها ليست بمفارقة القوام عن البدن بل تفعل بها
استعدادا القوام بنفسه والاستغناء عن المدد والمفارقة عن المواد عند استكمالها بادراك المعقولات وتصفيتها عن
الكدورات وليست هذه الحالة لكل احد بل الذي يدعي ان لكل انسان ان يلاحظ نفسها كانها فارقت الاجسام والاو

ضاع

والامكنة والحركات والازمنة في معرض المنع بل الظ ان اكثر الناس لا يمكنهم هذه الملاحظة فليس لهم بحر من النظر اماذا انهم وتخصها
عن الزوايد الا تغمارها في ظلمة الهيولى وغسق لبس الطبيعة والوجه الثالث من الوجوه المعتمد عليها عنده ان لكل ماهية جوهرية
تتصور امورا ثلاثة استغناؤه عن الموضوع وكون الماهية علته لا استغنائه عنه بشرط الوجود والماهية التي عرضت لها هذه
العلية فان اريد بالجوهر المعنى الاول فلكونه سلبيا لا يصلح للجنسية وان قرر بالثاني لم يكن ذلك ايضا معنى جنسيا لان العلية
حكم من احكام الماهية يلحقها بعد تمام تحققها فان الشيء ما لم يتحقق ماهية امتنع ان يصير علة بالفعل لشيء من الاشياء على
ان علية العلة ليست امرا ثبوتيا فضلا عن ان يكون معنى جنسيا وان قرر بالثالث فنقول من الجائز ان يكون مورد
هذه العلية في كل جوهر هو خصوص كونه ذلك الجوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا لجواز اشتراك
الماهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع
ان ادنى مراتبه ان يكون وصفا مشتركا فيه وفيه بحث اما اولا فلان ما ذكره يجري مثله في كل معنى يدعى فيه الجنسية فالحيوان
مثلا لا شبهة لاحد في انه جنس طبيعي لانواع الحيوانات وما ذكر في معناه ليس الا الادراك والتحريك الارادي مع الجسم
النامي فهو ايض مما يدعى فيه الجنسية ومعناه مؤلف من الجسمية ونوع من الحركة كالتغذية والتنمية والتوليد والجسم ايض
قيل انه جنس للاجسام يوجد في حده الجوهر القابل وشيء من هذه المعاني غير صالح لان يكون جنسا او ذاتيا للانواع الجسمية والحيوانية
لان كلا منها اما معنى نسبي او سلبي وقس على ذلك الامر في ساير الحقائق ويمكن ذلك لمن له الحدس الصحيح والقلب السليم لان المراد بمبادي هذه الامور
وكذا جميع الفصول كلها الا انها امور بسيطة عبر عنها باللوازم وبالاثار فاما فصلها وقد ذكر في التعبير عنه صفة نسبية او
استعدادية كالحساس والناطق فانهما فصلان مقومان للحيوان والانسان وقد فسر الاول بما له الادراك بمعنى
الادراك الجزئي والثاني بادراك الكليات والادراك امر سلبي عند بعضهم واضافة عند بعض اخر وهما خارجان
عن الحقائق المتاصلة الخارجية فكيف يكون كل منهما مقوما لحقيقة موجودة والجواب في الجميع ان المقصود من هذه المعاني
مباديها الخارجية وموصوفاتها العينية التي لا يمكن التعبير عنها الا بهذه اللوازم ولذلك اقول المبادي والموصوفات
من حيث كونها مبادي او موصوفات حتى يعود الكلام بان مفهوماتها امور نسبية اضافية ولا يمكن دخول
الاضافة تحت مقولة الجوهر بل المراد نفس ذواتها المشار اليها بهذه النعوت والاوصاف الانتزاعية المنتزعة عن حاق
حقيقتها ولاجل ذلك صارت عنوانا لذواتها ووقعت مقام الحدود لها

واما ثانيا

٧٥

واما ثانيا فلان الشوق الذي ذكره غير حاصر لجواز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو كون الذات بحيث اذا وجدت
يكون وجودها الخارجي مغايرا عن الموضوع كما علمت وهذا المعنى ثابت لها سواء كانت في الخارج
او في الذهن وسواء كانت محققة الوجود او مقدرة واما ثالثا فلان ما ذكره من تجويز اشتراك الامور المتخالفة في لازم
واحد لازم غير صحيح من كل وجه اذ قد اقيم البرهان على استحالة كون المتخالفات مشتركة من حيث تخالفها في امر واحد وكذا
يستحيل اشتراك المتخالفات في امر لازم لكل واحد من حيث حقيقة ذاته مع قطع النظر عن غيره الا المقوم جامع اذ كما يستحيل استناد معلول واحد
شخصي الى علتين مستقلتين وكذا استناد معلول نوعي الى طبيعتين مختلفتين الا من جهة اشتراكهما في امر ذاتي كما علم في موضعه كذلك يمتنع ان يكون
لاشياء متخالفة لازم ذاتي هو مقتضى كل منها بنفس ذاته الا الجامع ذاتي وههنا كذلك فان جميع الماهيات الجوهرية تشترك في امر واحد
حاصل لها على وجه اللزوم مع قطع النظر عن الامور الخارجة وهو كونها عند وجودها الخارجي مستغنية عن الموضوع فهذا المعنى اما مقوم مشترك لها او لازم
لامر مقوم لها مشترك بينها فيكون جنسا لاستحالة العقل السليم ان يعرض امر واحد لامور كثيرة لذواتها بلا جهة وحدة في ذواتها جامعة
لمعانيها التي هي بها هي اما رابعا فلانه لا مر فيما ذكره احتمال ان لا يكون مفهوم الجوهر جنسا للماهيات مع اشتراكها فيما يدل عليه قوله واذا كان
ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك واين هذا من الدليل المعتمد عليه على ان قول الجوهر على ماهيته قول عرضي خارج واما خامسا
فلا يخفى ان كلامه في هذا الموضع مشتمل على التناقض اذ قد سلم ان بعض الجوهر بحسب التفسير الثالث الذي ذكره مشترك بين
الماهيات المختلفة بمعنى واحد لكن جوز ان يكون عروضه لكل ماهية بحسب خصوص تلك الماهية لا لامر واحد مشترك
بينها ثم قال واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك فكيف يجعل الجوهرية جنسا مع ان ادنى مراتبه
ان يكون وصفا مشتركا فيه الوجه الرابع ان الماهية التي يقال عليها انها جوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فهو داخل
تحت جنس والا احتاج الى ما يميزه عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا هف فالجوهر البسيط داخل تحت الجوهر
وليس داخلا تحت الجنس فلا يكون الجوهر جنسا اما المركبة ففيه اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع او ليس
غنيا عنه فان لم يكن كان مقومات الجوهر اعراضا والمتقوم من العرض لا يكون جوهرا فالمركب ليس جوهرا وقد فرض
جوهرا هذا خلف وان كانت تلك الاجزاء جوهرا فليس لها جنس لبساطتها فلا يكون الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو
المط وفيه بحث من وجوه الاول انتقاض ما ذكره لكل جنس بسيط بل لكل جنس سواء كان بسيطا او مركبا وذلك لجريان
صورة الدليل فيه مع تخلف المدعى اذ لا احد ان يقول مثل ما قاله في الحيوان من انه ليس جنسا للحيوانات والا لكانت
الماهية المقول عليه الحيوان اما بسيطا او مركبا فان كانت بسيطا لم يكن الحيوان جنسا له مع كونه مقولا عليه
وان كان مركبا فاجزاؤه اما حيوانات او ليست بحيوانات وتمم الدليل بمثل ما ذكره فيلزم ان لا يكون للاشياء

جنس في الوجود و اللازم باطل كما لا يخفى فالملزوم كذلك فعلم ان ما ذكره مغالطة باطلة الثالث هو الحل ان يقال ان البسيط الذي يتركب منه ومن غيره النوع المندرج تحت جنس ان لم يكن مندرجا تحته فذلك يتصور من وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى ذلك الجنس و الثاني انه يصدق و لكن ليس ذاتيا له فلا يكون مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس و الشق الاول ايضا يحتمل وجهين احدهما انه لم يصدق عليه معنى الجنس لكونه عين معنى الجنس و الشيء لا يكون فردا لنفسه و ثانيهما ان لا يكون كذلك فهيهنا ثلثة وجوه في عدم اندراج الشيء تحت الجنس و الذي يمنع ان يكون المركب من غير المندرج تحت الجنس ومن امر آخر نوعا من انواع ذلك الجنس هو احد هذه الوجوه الثلثة لا غير فالاول ان مثلا ماهية و دفعة تحت جنس الحيوان وهو مركب من جنسين جزئين هما الحيوان و الناطق وليس شيء منهما مندرجا تحت الحيوان الذاتي الاعم له اما الحيوان المطلق الماخوذ جنسا فهو غير مندرج تحت نفسه اذ لا تغاير هيهنا اصلا و اما الحيوان الماخوذ مجردا عن القيود العقلية فهو اما غير موجود في الخارج فلا يكون معنى النوع موجودا فيه و اما مادة للمركب منه ومن الفصل فلا يكون جنسا محمولا على ذلك النوع المركب على ما عرفت من تفاوت الاصطلاحين في التجريد و اما الناطق مطلقا فالحيوان عرضي له و اما الماخوذ مجردا فالحيوان غير محمول عليه اما لعدم وجوده على احد الاصطلاحين و اما لكونه صورة لا فصلا و الحيوان مادة لا محمولا فان قلت الحيوان الماخوذ مجردا مندرج تحت الحيوان الماخوذ مطلقا اندراج النوع تحت الجنس لانه الجنس بعينه مع قيد التجريد فيكون نوعا منه قلت الجنس الماخوذ على هذا الوجه وان كان نوعا لكنه نوع اعتباري عقلي لا تحصل له في الخارج من هذه الحيثية اذ لو كان متحصلا فيه لكان مركبا من الجنس و الفصل و قد فرض بسيطا هف على ان مثل هذا النوع لا يكفي في كون الشيء واقعا تحت معنى الجنس في الخارج فكيف في محل النزاع اعني الجوهر البسيط و احد جزئي النوع الجوهري هو معنى الجوهر الماخوذ مجردا عن الشرط و قيد فمن ان يكون البسيط جوهرا موجودا ثم لا يكون لبعض الجواهر اول و اولى لبعض عادة الحكماء ان يقسموا الجواهر الى جواهر اول كالاشخاص و الى جواهر ثانية كالانواع و الى ثوالث كالاجناس و حكموا بان الاشخاص اولى بها و ان الجوهرية من الانواع و كالانواع اولى بالجوهرية من الاجناس و قالوا ليس المراد انها كذلك باعتبار نفس المعنى الذي به يكون الجوهر جنسا فان من قواعدهم ان الذاتي لا يكون متفاوتا بوجه من وجوه التشكيك وقد سبق تحقيق الامر فيه سابقا بل باعتبار ما يستدعيه مفهوم الجوهر من الوجود للمعرف لتعريفه او الاستغناء عن الموضوع عند الوجود بالقوة او باعتبار الشرف و الفضل فالاشخاص لحصول هذه المعاني بالفعل اولى بالجوهرية من الانواع و احق بكونها موجودة او مستغنية عن الموضوع لانها اشد استغناء عنه و اسبق وجودا من الانواع الكلية و اقدم تسمية بالجوهر منها اما من جهة الاستغناء و الحاجة فلان الكلي محتاج الى الشخص اذ لولا الشخص

لماكان

لما كان للكلي وجود بخلاف العكس اذ لو احتاج المتشخص الى الكلي لاحتاج المتشخص الى متشخص آخر يكون معه ليكون الكلي مقولا عليهما و ليس كذلك كما بين سابقا و اما من جهة الوجود لا في موضوع فالاشخاص قد حصل لها ذلك الوجود و الكليات لم يحصل لها ذلك بعد لان الكلية من الامور النسبية فيحتاج الكليات الى ما يضاف اليه بالكلية و اما من حيث الفضيلة فالقصد من الطبيعة في الايجاد و التكوين متوجه الى صيرورة النوع شخصا ليمكن ان يحصل في الاعيان و اعلم انهم اذ قالوا ان الجواهر المحسوسة اولى بالجوهرية من المعقولة لم يعنوا بالمعقولة الا الذهنيات من الامور المحسوسة الكلية لا الذوات العقلية و المفارقات الشخصية فانها اولى بالجوهرية و الوجود من الكل لانها اسبق العوالي الجوهرية و اقواها في الوجود لكونها اسبابا بافعالها لوجود جزئيات التشخصات و النوعيات و قياس الانواع الى الاجناس في الاولوية كقياس الاشخاص الى الانواع فان الطبيعة النوعية اقرب الى التحصل و الكمال في الوجود و اتم في جواب السائل عن ماهية الشيء من الطبيعة الجنسية و اما الفصول المنطقية من المنتقات فهي جواهر لكونها محمولة على الجوهر حمل على و اما البسيطة فهي ايضا جواهر لانها مقومات الانواع الجوهرية و مقوم الجوهر جوهر هذا ما ذكره القوم وفيه ما لا يخفى من التساهل يعرف بتذكر ما اسلفناه في كيفية حال الفصول البسيطة في باب الجوهرية و ايضا لو كان حمل الشيء على الجوهر مقتضيا لجوهرية ذلك الشيء لكان الابيض جوهرا مع انه عرض لما نبين و اجوبته ان تنبيح اتباع الاشراقيين وجوه من الاعتراض على الحكماء اصحاب المعلم الاول احدها انه لم يحكم قلتم ان الجوهر جنس و الجنس لا يقع على ما تحته بالتشكيك فان قلتم ثبت الاولوية في الجوهرية بل في معنى آخر بطل قولكم ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية من الانواع و الانواع من الاجناس بل كان يجب ان تقولوا لبعضها اولى بالوجود من بعض او اولى بالاستغناء عن الموضوع من بعض لا بالجوهرية و ثانيها ان الاولوية لا يصح ايضا ان يقال ان الاشخاص اولى بالوجود العيني من النوع و الجنس لانهما كليتان و الكلي لا وجود له من حيث كونه كليا فلا وجود لهما من حيث الجنسية و النوعية فكيف يكون في حمل الوجود العيني عليهما بالتفاوت اللهم الا ان يراد بالكلي الطبيعة من حيث هي فحسب سواء كانت في الاعيان او في الذهن وح لا يكون الشخص اولى بالجوهرية من النوع ايضا فان الشخص زائد على الطبيعة النوعية باعراض زائدة و جوهرية زيد مثلا انما هي باعتبار انسانيته لا باعتبار سواده و بياضه فلا معنى اصلا لهذه الاولوية في الجوهرية و ثالثها ان من قال ان الجوهرية يقع بالتشكيك له ان يقول ان البسيط اولى بالجوهرية من المركب كالجسم مثلا فانه مركب من جوهرين هما الهيولى و الصورة و جوهريته بحسب جوهرية الاجزاء فلولا جوهرية اجزائه ما كان المجموع جوهرا و كما انه لحقته الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان فكذلك لولا جوهرية الجزء ما كان مجموعها جوهرا ثم اذا كانت الجسمية لاحقة بالانسان بتوسط الحيوان و الجوهرية ايضا لحقت الحيوان بواسطة الجسمية فيكون

لجوهريته بالجسم او منه بالمجموع وربما ان الوجود عندهم لا صورة له عنده في الاعيان لا يصح العلية والمعلولية في العلل والمعلولات الجوهرية لا يتقدم بعضها على بعض بالوجود لانه وصف عنده لا تحقق له في الاعيان فلا يعتبر التقدم في الجواهر العلية والمعلولية الا بالذات والحقيقة وحاصلها ان الجسم المركب من الهيولى والصورة لما يمتنع ان يجعل كل منهما شيئا غير مجعول الاخر منهما موجودات ومجموعهما جسم فالجسم لا جوهرية له في نفسه فانه ليس الا الجوهرين ومعنى الاجتماع بينهما والجمعية بينهما امر اعتباري وعرض من الاعراض فلا يحصل به جوهرية زائدة على جوهرية الجزئين اذ المجموع ما زاد على الجزئين الا بالاجتماع وهو عرض فالجوهرية ليست على سبيل الاستقلال للمجموع والشيء الواحد لا يجوز ان يكون جوهرا وعرضا هذه خلاصة الحجة على تكلّفها وانا اريد ان اجيب عنها جميعا بعون الله وحسن توفيقه اما عن البحث الاول فلان وخلاصته ان الجسم المركب من الهيولى والصورة كون بعض الجواهر اقدم من بعض في الجوهرية ليس مناقضا للحكم بان الجوهر لا يقع على افراده بالتشكيك فان معنا ما حكموا كما ذكرنا سابقا ان نفس الجوهرية لا يكون ما به التفاوت لا انها لا يكون فيه التفاوت وهذا البحث نظير ما ذكره الشيخ في فصل خواص الكم من ان الخطوط ليس التضاد بعد ما ذكر ان ليس في طبيعة الكم ازدياد وانتقاص ليست اعني بهذا ان كمية لا يكون ازيد وانقص من كمية ولكن اعني ان كمية لا يكون ازيد في انها كمية من اخرى مشاركة لها فلا خط اشد خطية من خط انه خط ويعد واحد من جهة اخرى وان كان من حيث المعنى الاضافي ازيد منه اعني الطول الاضافي فلا يجوز ان يكون كمية اشد او ازيد في طبيعتها من كمية اخرى انقص او اكثر منها دهاد بالغ في بيانه بايراد الامثلة الموضحة فكذا ذلك مقصود من حكم بكون بعض الجواهر او في الجوهرية من بعض ليس انه كذلك بالمعنى الجنسي وبجنسيته حتى يكون ما فيه التفاوت عين ما به التفاوت بل مجرد كون بعض الافراد اقدم او اولى في الجوهرية وان لم يكن كذلك بحسب نفس كونه جوهرا وهذا هو محل الخلاف بين الفريقين كما سلفنا فانا اذا قلنا مثلا ان زيد الاب اقدم من الابن في الانسانية من عمرو الابن فهذا لا ينافي ما ذكرنا انه اتفاقي قولنا ان لا تفاوت في نفس الماهية او الذات نعم لو قلنا ان الاب اقدم من حيث كونه انسانا اقدم من عمرو كان في الكلام تناقض فالحاصل ان كون الجواهر اقدم واولى من بعض في الجوهرية من حيث سبق وجود جوهرية لا من حيث سبق جوهريته بما هي هي وهذا الفرق مما تقع الغفلة عنه كثيرا فينشأ منه الاشتباه بين ما هو محل الخلاف بينهم وغيره واما الجواب عن البحث الثاني فلان الكلي وان لم يكن موجودا في الخارج الا انه موجود في الذهن بوجود عقلي متشخص بالصفات النفسانية بوجود بنحو آخر من الوجود غير الذي به يكون موجودية افراده الماهية التي عرضت لها هذه الكلية في الخارج فان معنى الانسان مثلا لو وجد في الخارج بعينه وجد افراده الى جنبية مرتبطة بها مخصوصة بها مادة او حدثت في النفس وعرضت لها الكلية كان وجودها حينئذ وجودا يزيد عليه انا مخصوصة بنوع من الكيف النفساني هو العلم فيكون في الذهن من باب الكيف بكونه

مصداق

مصداقا لفرد منه وليس من باب الجوهرية وان كان هو بعينه نفس معنى الانسانية اذ ليس مصداقا له ولا فردا منه كما مرّ تحقيقه مرارا ولا شبهة في ان الجوهر الذهني جوهر او ما بالجوهرية لكونه مما يصدق عليه الجوهرية بالذات من الجوهر الذهني لانها غير صادقة عليه حملا شائعا فانه جوهر بمجرد مفهومها المعتبر فيه وهذا اوجه اثر التلطف الطف في توجيه كلامهم من ان الاشخاص الجوهرية اولى بالجوهرية من الانواع والاجناس واما الجواب عن البحث الثالث فبان نقول لعلّنا اوضحنا اليه سابقا ان الجوهر المفسّر بقولنا الموجود لا في موضوع يعتبر بوجهين احدهما حال الماهية والاخر حال الوجود المستغني عن الموضوع لان الوجود عند هؤلاء القوم موجود بنفسه كما مرّ ذكره فالتقدم والتأخر اذا وصف بهما الماهيات يكون ملاك التقدم والتأخر غيرهما كالوجود في التقدم العلي والتأخر المعلولي وكذا الحكم في التقدم والتأخر الزمانيين والمكانيين وغيره في الرتبيين والشرف والخسة واما اذا وصف بهما الوجود فربما يكون الملاك ايضا نفسه اذا تقرر هذا فنقول لا شك في ان وجود الجوهر المركب بما هو مركب غير وجود البسائط فجواهر بسيطة بالعدد غير جوهريات جزئية ويتوقف عليهما واما ان جوهريات المركب كالجسم مثلا جوهريات غير جوهريات الجزئين في كونها جزئين وبحسبها متوقفة عليها فالحكماء المشاؤون واتباعهم يتحاشون عن ذلك فمن الذي قال ان جوهريات الجسم في كونها معنى الجوهر غير جوهرية الهيولى والصورة بل الذي قاله ليس الا ان جوهريات المركب غير جوهريات الجزئين بالوجود والعدد وهذا امر واضح في النوع الواحد الطبيعي واما ما ليست له وحدة طبيعية كالحجر الموضوع بجنب الانسان فليس هناك سوى الجوهرين جوهر ثالث كما ذكره واما الحمل الجوهرية لا ينفك من العلة المعلول لانها مفهوم واحد لا تفاضل فيه ولا تعدد من حيث المعنى والمفهوم واما الوجود فالحق فيه كما سبق انه نفس حقيقته وذاته يكون متقدما ومتأخرا وجاعلا ومجعولا وتعدده وتكثره ليس من نحو تكثر مفهوم واحد كلي نوعي او جنسي بان تعدد المعاني والمهيات انما يكون بالوجود وتعدد الوجود بنفسه كما يعرفه الراسخون في العلم وحرمت هذه المعرفة على غيرهم وما يقع منه في الذهن ويعرضه العموم والكلية ليس حقيقة الوجود بل وجها من وجوهه وهو المفهوم العام المصدري والحاصل ان جوهريات العلة والجزء كجوهريات المعلول والمركب في كونها جوهرية وجوهريتها اقدم وافضل في انها موجودة من جوهريات المعلول والمركب وملاك التقدم والفضيلة في الوجود نفس الوجود كما مرّ فالجسمية اقدم بالوجود من الحيوانية لا في الجوهرية وكذا الحيوان اولى واقدم وجودا من الانسانية بالجسمية والجوهرية ولكنها انما لحقت الجسمية بالانسان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها جسمية فكذلك لحقت بجوهرية الحيوان بتوسط الحيوان في كونها موجودة لا في كونها الجوهرية جوهرية وكذا لو لا جوهرية الجزئين جوهرية ما كان المجموعها جوهرا لان الجوهرية للمجموع كالجوهرية للجزئين من غير تفاوت وليست احديهما مستفادة من الاخرى فلا وجه للتفريع الذي ذكره من قوله فيكون الماهية الجوهرية بالجسم او منه بالمجموع واما الجواب عن البحث الرابع فنقول ان من قال بنفي العلية والمعلولية والتقدم والتأخر في المهيات فقط هم الحكماء المشاؤون ومن مذهبهم ان للوجود صورة في الاعيان بل الصور العينية لكل شيء ليست الا انحاء وجوده واما ... من ذهب الى ان الوجود لا حقيقة له ولا له صورة منه في

فلا محالة يلزم القول بان العلية والمعلولية والتقدم والتاخر الذاتيين لا يكون الامر جهة المباينة وبحسبها فاذا
كانت العلية والمعلولية جوهريتين كالعقل والنفس او كالمادة والصورة وما يتركب منهما فلا بد على مذهبه ان يكون
المباينة الجوهرية في كونها ماهية جوهرية علة لماهية جوهرية اخرى كذلك لان هذا من ضروريات كون الوجود امرا اعتباريا
فان الامر الاعتباري لا يكون فاعلا مؤثرا ولا مجعولا منفعلا فما ذكره هذا المعترض غير وارد على شيء من المذهبين بل ذلك
وارد على من جمع في مذهبه من كل واحد من المذهبين قول اراء المشائين في نفي التفاوت بين الذاتيات والماهيات
بالتقدم والتاخر والاولوية وعدمها واراء الاشراقيين في ان الوجود امر ذهني لا تاثير لها ولا تاثر والمتعلقة
بالجاعلية والمجعولية بحسب الماهية لا غير فيلزم عليه التناقض وقد مر في اوائل هذا السفر ورود هذا الالزام على جمع
من الاعلام وقد خرقوا الاجماع المركب الواقع من الحكماء العظام وصادموا البرهان المنتهي للعقول في الاحكام واما
الجواب عن البحث الخامس فبانا نقول ان جوهرية الجسم ان لم يكن غير جوهرية مجموع الجزئين ولا زائدة عليهما الا ان جوهرية
غير جوهرية كل واحد من الجزئين بالعدد بناء على ما ذهب اليه تبعا لاكثر القوم من ان جعل المادة غير جعل الصورة فاذا كان
جعلاهما واحدا لم يكن لاحد ان يقول جوهرية الجسم غير جوهرية كل منهما بالعدد كما في النوع البسيط بالنسبة الى جنسه وفصله
فالجسم جوهر موجود لا محالة وليس وجوده بجوهرين على ما اختاره بعين وجود احد جزئيه ولا جوهرية الجزء والكل واحد بالعدد
بل بحسب المفهوم من المعنى الجنسي فمجرد انه لم يكن معنى الجوهرية التي في الكل غير معنى الجوهرية التي في الجزئين لم يلزم ان لا يكون الكل
في نفسه جوهرا فالتاثير للكل جوهرية اخرى غير الجوهريتين اللتين للجزئين بالعدد لا في كونها جوهرية ولا في كون الكل جوهرا في جوهرية
الكل جوهرية فانه غير جوهرية الهيولى وجوهرية الصورة الا انه ليس غير جوهرية المجموع بما هو مجموع وليست غير جوهرية كل واحد من
الجزئين في معنى الجوهرية وبحسبها كما تعدد ... في ذكر خواص الجوهر منها انه لا ضد له وهذا ان عني بالتضاد بين يتعاقبان على موضوع
واحد وبينهما غاية الخلاف واما ان عني بالموضوع ما هو اعم من موضوع الاعراض ومادة الجواهر المحل مطلقا كان للجوهر ضد كالصورة
النارية فانها تضاد الصورة المائية وقد نقل بعضهم عن الشيخ الرئيس ان هذا نزاع لفظي وهو ليس كذلك كما نشير اليه وتشاركه
الجوهر في هذه الخاصة بعض انواع الكم اذ لا ضد للعدد كالثلاثة والاربعة لعدم التعاقب لهما على موضوع واحد وايضا ما من
عدد الا وفوقه عدد آخر فلا يكون بين عددين وعدد غاية الخلاف اللهم الا ان يعني من لا يشترط غاية التباعد في التضاد
وقد علمت مخالفة الاصطلاحين فيه بين المنطقيين والالهيين فافهم ومنها انه يعم هذه الخاصة خاصة اخرى للجوهر وهو
نفي الاشتداد والتضعف عنه اذ الاشتداد والتضعف انما يكونان فيما يقبل التضاد لان معناهما الحركة في الكيف او
النقص واجزاء الحركة غير مجتمعة في حد واحد ولان بقاء الموضوع ... شرط في تمام الحركة والمسافة فهو ان كان

الفرد

الفرد الاشد الضعيف فيبطل بالاشتداد وان كان الفرد الاشد فيبطل بالتضعف فلا يكون الموضوع باقيا فلا حركة
في الجوهر وسيظهر ضعف هذا القول عند كلامنا في اثبات حدوث العالم بوقوع الاستحالة في الطبايع
والصور الجوهرية ولقائل ان يقول ايضا ان عد هذه الخاصة للجوهر غير مستقيم فان الكم لا يقبلهما عندهم لان
المحققين لا يفرقون بين الاشتداد والتضعف وبين الازدياد والتنقص في المعنى فان الحركة في الكيف معنى واحد
سواء كانت في الكيف وتسمى بالاشتداد والتضعف وبين او في الكم وتسمى بالازدياد وكذا الحركة في التنقص معنى
واحد سواء سمي بالتضعف او بالتنقص ولان الكمية الواحدة المعينة تبطل بالازدياد والانتقاص اذا
كانت متصلة او منفصلة فليس ما هو الزائد بعينه ما هو الناقص فلا حركة للكم في كميته وكذا لا حركة للكيف في كيفيته لان الاشتداد ليس
بان كيفية ما يبقى بعينها وينضم اليها مثلها فان الشديد من الكيف عرض بسيط كالضعيف منها ليس انه يتالف
من امثال الضعيف كما ان المادة متحركة في المقادير كما تحرك الموضوع في الكيفيات لكنك ستعلم ان مقصودهم ليس ان الجوهر لا يتحرك
بل ان لا حركة فيه فلا يكون وزانه ان يكون لا حركة للكم ولا للكيف بل الوزان انما يتحقق لو ثبت ان لا حركة في الكم او الاشتداد
ولم يثبت بما ذكر فلا يبطل الخاصة المذكورة بما اورده وكثيرا ما يقع الاشتباه بين هذين المعنيين لمن ينظر في كلامهم ومن ان
صاحب حكمة الاشراق عبر العبارة في المطارحات عند عد خواص الجوهر فقال ومن احوال الجوهر العامة بزعمهم قولهم
ومن خواص الجوهر انه لا اشتداد ولا تضعف وهذا لاستحالة التضاد فيه فان الاشتداد والتضعف انما يكونان بين الضدين
وهذا ليس خاصة بالجوهر فان الكم ايضا لا يقبلهما على ما سياتي تحقيقه الكلام انتهى كلامه قوله وليس فيما ذكره في مثال الكلام
الانفي الحركة من الكم لا انهما فيه واين هذا من ذاك كيف والمتحرك بالذات في كل حركة ليس الا الجواهر المادية بحسب
الذي عد من الخواص لقولهم الجوهر نفي كونه حاصلا بالتدريج متحركا وهذا ما رموه بقولهم لا اشتداد ولا حركة فيها فهذا
قالوا ان جوهرا لا يكون اشد في الجوهرية من جوهر آخر وان كان اولى منه في الوجود لان الاولوية متعلق بوجوده
والاشدية تتعلق بماهيته كما ثبت وتحقيق ذلك لاصحاب المكاشفة المؤيدين بقوة البرهان ونور العرفان ههنا نظر
حكمي وهو ان الاشتداد كما يقع في الكيف يقع في الجوهر وان الموضوع للحركة الجوهرية في الطبايع المادية وحدته الشخصية
محفوظة بوحدة العقلية نوعية فاعلية للفاعل العقلي لحافظ للنفس المطبوعة في مراتب الاستكمالات
الذاتية والاطوارية الوجودية بوحدة ابهامية قابلية للمادة المحفوظة وحدتها في مراتب الانفعالات
والانفعالات فاذا تصحح وقوع الحركة في الجوهر اما في مراتب التمامية والكمالية او في مراتب الانتقاص لكن
الاولى بحسب مقتضى الطبيعة من جهة العناية الربانية والثانية بحسب قسر القاسر او قصور القابل

لما امكان قولهم لا حركة في الجواهر ولا الحركة ...

فالاول كما في استكمالات الجوهر الانساني من لدن كونه جنينا الى سنّ الغاية كونه عقلا بالفعل وما فوقه فان العقل الصافي والذهن السليم يحكم بان التفاوت في هذه المراتب الانسانية ليس بامور عرضية زائدة من احوال المزاج وغيره من المقدار والوضع وما يجري مجراها حتى انه لا فرق بين الطفل الناقص والشيخ الكامل الا بالاعراض فان بطلان هذا اقرب من البديهيات واما الثاني فكانقلاب العناصر بعضها الى بعض فان الماء اذا صار هواء عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعفة للمائية قليلا قليلا بالتدريج حتى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواء فليس ذلك بان الماء مع كونه ماء صار هواء او فقد الماء في آن وحدث الهواء في آن آخر مجاور له فيلزم تتالي الآنين وهو محال او غير مجاور له فيلزم تعري المادة عن الصورة بينهما وهو ايضا محال بل يحصل ان الجوهر المائي ينتقص جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواء وذلك لان الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى لكن لا بنفسها لعدم قوامها الا بالصورة بل مع صورة ما لا على التعيين موضوعه لهذه الحركة وانما يقع حركتها في خصوصيات الصورة الجوهرية وهذه كالحركة الكمية فان الهيولى مادة في الكم المقداري لا يمكن خلوها عن مقدار ما باقية موضوعة للحركة في خصوصيات المقدار فلا يبطل وحدتها المعتبرة في بقائها او انحفاظها بتعاقب الصورة عليها كما لا ينتفي بتوارد المقادير عليها وقد علمت ان المقدار التعليمي ليس مما يمكن تجرد المادة عنها لا في الوجود ولا في الوهم ايضا فان الموضوع للحركة الجوهرية باق بحالة التي اعتبرت في قوام وجوده مع توارد خصوصيات الجوهر الصوري عليه فلا محذور في ذلك كما زعم الشيخ الرئيس ومتابعوه وانهم قالوا لو لم تكن حد مشترك بين الماء والهواء حتى يكون الحد الاخير للمائية والابتداء الاول للهوائية يلزم المحذور المذكور انفا من خلو الهيولى عن كافة الصور في آن وهو مستحيل اتفاقا وبرهانا وهذا مما لا مخلص لهم عنه الا بتجويز الحركة في الامور الجوهرية بالاشتداد والتضعف كما بيناه ومما ينبه على هذا المطلب ويؤكده ان المني في الرحم يزداد كمالا حتى يصدر عنه فعل النبات ثم يتكامل حتى يصدر عنه افعال الحيوان ثم آثار الانسانية فلو كان حدوث هذه الكمالات فيه دفعيا بلا تدريج في الاشتداد والاستكمال بل على سبيل تعاقب دفعي وكون آني يلزم تعاقب فواعل متباينة الذوات على مادة مشتركة وذلك غير صحيح في الافاعيل الطبيعية فان تفويض احد الفاعلين مادة فعله الى الآخر انما يصح في الصناعات الاختيارية الواقعة بالقصد والروية دون الطبيعية فان مادة كل فعل طبيعي متقوم بفاعله وايضا لا شك ان الطبيعة القائمة بمادة النطفة اقتضاء في الاستكمال وتوجها غريزيا نحو تحصيل الكمال وليس توجهها واقتضاؤها مبطلا لنفسها ومفسدا لصورتها حتى اذا حصلت علة الفساد بسبب البطلان للصورة لا وجه حتى يحدث النباتية والطبيعة لا تقتضي الا حفظ صورتها والتوجه الى غاياتها وكمالها بامداد من القوى العالية فكما ان الصورة الطبيعية كمال للمادة الجسمية فكذا الصورة

فهي مع مقدار ما

في الصورة

النباتية

النباتية كمال وسبب غائي للصورة الطبيعية وكذلك الحيوانية غاية كمالية للنفس النباتية وهلم جرا الى درجة العقل المستفاد وما بعده ومع جميع هذه الدرجات والمقامات وحدة موضوع الحركة محفوظة بواحد بالعموم من الصورة وهو نوع من الصورة المتعاقبة على الاتصال يستحفظه وحدته الاتصالية بواحد بالعدد من الجوهر المفارق المفيض للكمال بعد الكمال حسب تزايد الاستكمال بتوارد الافعال والانفعال ايضا ضرب من الوحدة الشخصية وان كان على سبيل التدريج وعدم الاستقرار وهذا وان كان فيه حيد عن المشهور لكنك تعلم ان العاقل لا يحيد عن المشهور ولا يأبى او زاغ عن سبيل الجمهور ما لم يجد عنه محيصا من فطرة اطوار الانسان وعجايب نشأته وعوالمه ولا تراه كيف يعرج الى سماء العقل رقيا وينزل الى ارض الطبيعة هويا لم يبق له شك في ان له اشتدادا او تضعفا بحسب جوهر ذاته الا ان الباعث مخالفة الجمهور ومجاوزة المشهور بين الناس فيفرع بها ويتغرب فان الجمهور مستقرون ساكنون في البلد الذي هو مسقط رؤوسهم ودار ولادتهم ... جدهم والآباء فرقهم وبها من الاحاد منهم دون الاعداد واما الذي يكبر سورة اسفاره بحركته استبصارك ... حيث نقول انه يلزم الانقلاب في الماهيات ناتجة والذاتيات فهوانك ان كشفت واذعنت لما اسلفنا في ان الوجود هو الاصل في الموجودية والوقوع في الماهيات تابعة لانحاء الوجودات وعلمت ان افراد الوجود بعضها اشد وبعضها اضعف كما ان بعضها اقدم من بعض بالذات تعلمت ان الاشتداد سواء كان في الماهية الكيفية او في الصورة الجوهرية حركة في وجود الشيء لا في ماهيته والشيء وان قالوا ان مراتب الاشد والاضعف انواع مختلفة لكنها عند الاشتداد ليست متمايزة موجودة بالفعل والا لزم تركب الحركة من آنات غير متناهية وهو محال وانكشف لك ان انحفاظ الماهيات على ما هي عليه في كل مرتبة من الوجود بحاله من غير انقلاب فيها فان كل معنى من المعاني وكل ماهية من الماهية بحسب ذاته ليس الا نفسه وكذا كل نحو خاص من الوجود الا نفسه الآن الحقيقة ... في شؤون ... درجات ... لاتحاد فاعل وهذا شديد الغموض وليس هذا موضع تحقيقه ولنرجع الى ما فارقناه فنقول ومن خواص الجوهر كونه مقصودا بالاشارة قيل انها دلالة حسية او عقلية الى الشيء لا يشركه فيها غيره ... لو كانت الى الاعراض فهي ان كانت حسية فحسية الاعراض انما هي بامور تابعة للمقولة والاجرام فالاشارة اليها تابعة للاشارة الى محالها وان كانت اشارة عقلية فهي لا يتناول الاعراض المشخصة الا من جهة العلم باسبابها وعللها فلا يحصل العلم بها الا كليا فلا يكون ... الاشارة ... لا يمنع الشركة ... الا كليات الجواهر ... لا يمنع الاشارة اليها كليات الاعراض فقد اخطأ من ظن ان هذه الخاصة شاملة لجميع الجواهر ... الجسمانية غير قابلة للاشارة العقلية لكونه غير معقول على ما هو المشهور ... فلا يشار اليها باشارة عقلية الا بتبعية العلم باسبابها وعللها ... الوهم فاما الاشارة العقلية لا بها تعقل ... الاضافة الى محل مخصوص فلم يبق فرق بين الجوهر والعرض في ... الاشارة العقلية ... معقول بالاشارة ... والمرجع ... بالشعور ... الكلام المنسبة ... بالموضوع ... الجوهر ... لا حاجة ...

الاحوال

الهيئة

للالة ليكمل نوعهم فان الحاجة لها الى المادة ليست في قوام وجودها بل في لوازم تشخصها كما سيجي فيهيئة كل جوهر بحسب وجودها الذهني
جوهر الذي يعرضه العموم والاشتراك مما لا شبهة في قبولها الاشارة العقلية من حيث تعيّنها العقلي الذهني وان لم يقبلها
من حيث ابهامها المادي بخلاف مهية العرض فانها تابعة لغيرها في الوجود مط فليست مقصودة الا بالعرض
كما نطق به الوجدان واما الجوهر المفارق البحت فهل يمكن ان تقع اليها اشارة عقلية مخصصة عينا وعقلا
فالمشاؤن ينكرونها الا في علم المفارق بذاته وصفاته الذاتية والرواقيون المتألهون يثبتونها والحق في ذلك مع
الرواقيين كما سيأتي في مباحث علم الله ومن خواص الجوهر على راي المشائين وجودها لغيرها اذ ليس قوامها بذاتها
ام ذا انما قلنا على راي المشائين لما مر من مذهب الاقدمين من وجود الكليات الطبيعية في عالم المفارقات قائمة
بانفسها ولقائل ان يقول ان الصور المادية وكذا الكليات فهي من حيث طبعها مستغنية عن المادة وانما الحاجة
لها الى المادة من حيث تشخصها وليست المادة متقومة بها لخصوصها لبقاء المادة دونها فما هو اصل الجوهر وحقيقته
فليس وجوده لغيره وما هو لغيره فهو عرض واما الكليات والصور الذهنية فقد مر انها ليست من مقولة الجوهر من
مقولة الكيف وان كانت حدودها ومعانيها الجوهرية حاصلة في العقل والجوهر محمول عليها الا بالحمل الاولي في الصدر
فلم يقدح الشرح في القبلين عموم هذه الخاصية للجوهر لكنا نجيب عن الاول بان الجوهر الصوري وان كان بحسب المهية مستغنيا عن المادة الا انه
لما كانت مهيته متحدة مع التشخص في نحو من الوجود الخارجي بالذات صدق ان هذا النوع من الجوهر وجوده الشخصي لغيره وعن الثاني
بمثل ما ذكرناه فان مهية الانسان واقع تحت مقولة الجوهر بالذات فيكون جوهرا لكن يصدق عليها انها ما لوجد لمعقول
موضع عقلي قائمة به فيكون عنده وجودها في الذهن موجودة لغيرها فهذه الخاصية ثابتة لمقولة الجوهر في جميع افرادها المتحصلة الحملي على
معنى الجوهرية او تشملها في ذاتها عليه ومن خاصية الجوهر ان الواحد العددي منه يقبل صفات متقابلة كالسواد والبياض والحرارة والبرودة
والحرارة في النفس فان تلك الظن الواحد قد يكون صادقا وقد يكون كاذبا من نوع من العلم القائم بالنفس والعلم الحصولي عرض في الكيف
الذي شركته مع الجوهر في هذا الوصف فنقول المراد بتبدل تلك الصفات المتضادة في انفسها لا بحسب نسبتها الى امر خارج والصدق
والكذب من الامور النسبية فالظن الصادق واذا كذب كان لتغير الخارج عنه في الصورة العقلية كما انها عنده كاذبة
نسبتها الى الواقع بعد الصدق وهذا ايضا من الخواص الغير الشاملة فان الجواهر المفارقة لا تغير فيها والعالم العقلي مصون عن التبدل
والتجدد لوح محفوظ عن النسخ والمحو والاثبات وانما القابل لشيء منهما هو ما دون ذلك العالم كالعالم النفساني السماوي
فان فيه كتاب المحو والاثبات لتطرق المنع والتبديل في النفوس لقوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ولا شوهتي
ان الكلام في الجوهر الذي عنده من الجواهر الثابتة اذ الثابت ما يتغير لاجل كونه محمولا على الابيض تارة وعلى الاسود
اخرى لان ذلك لمطابقته للمحمولات للتعرض بالذات في حقه من الصدق فان القول يشتمل على شخص منه اسود فلا يتغير الجوهر التسو

ء والتلون من جهة ايهن تؤثر ان وتولّت الجنس الى الانواع والاجناس كما لا تسنتير المفارقات بالفعل ولا تتوهم ان هذه الخاصية توجد في الاعراض
بواسطة ان تجدد الى اللون المطلق بحور كونه سوادا او بياضا كما يتغير من السواد الى البياض وذلك لان البياض اذا بطل
فصله بطلت نوعيته لانهما مجعولان بجعل واحد فاذا زال لونيته زال بتمامه وحصل لون آخر وليس يجوز انسلاخ فصله ثم
عن انفساخ جنسه لان ذلك غير ممكن التحقق في النوع البسيط واللون المطلق العقلي نسبته الى الجميع سواء وما اشتهر من ان الجنس
استعداد الى وجود الفصول فذلك انما يصح في جنس الانواع المركبة لا بما هو جنس بل بما هو ماخوذ مادة وقد علمت الفرق
بين الاعتبارين فيما سبق فلو اطلق في جنس البسيط انه مما يقبل الفصول فمعناه ان الوهم يمكنه ان يجرد الطبيعة
الجنسية كاللونية منفردة فينسبه الى امر فصلين شتى كالقابضية للبصر والمفرقة له على ان ما عد من خواص الجواهر هو القبول لامرين
لامرين متقابلين بتعاقبهما على قابل واحد ولو ان اللون الكلي بما هو كلي يقبلها لكان كل لون سوادا وبياضا ولو كانت طبيعة اللون
تقبل السواد كانت موجودة سوادا وكذا لو قبلت البياض كانت مبيضة بالبياض فلم يكن في الوجود سواد ما ولا بياض ما
ولو كانا لم يكونا متعاقبين على التعاقب في الوجود وكثيرا ما يقع الغلط من الاشتباه بين الوحدة العددية والوحدة المعنوية
واستحالة ان يكون موجود واحد جوهرا وعرضا هذا الحكم معروف صدقه ضرورة بملاحظة مفهوم الجوهر والعرض يكون احدهما بمنزلة
سلب الاخر او الشيء وسلبه لا يصدقان على شيء بديهة فان مفهوم العرض الموجود في موضوع ومفهوم الجوهر الموجود لا في موضوع
فلا يعقل الجوهر الا ما لا يكون متعلق الوجود بالموضوع ولا العرض الا ما يكون متعلق الوجود بموضوع ما من موضوع كان فالشيء
الشيء الواحد يستحيل ان يصدق عليه هذان المفهومان وقد جوز ذلك قوم من القدماء والشيخ الرئيس استبعده ولهم وجوه
تمسكوا بها احدها ان فصول الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون في كثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض
فتلك الفصول تكون جواهر واعراضا معا وقد اجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول وعلى الذي من مقولة الكيف
الاعراض بالاشتراك اللفظي ويمكن ان يتوقع في نفي كون فصول الجواهر اعراضا ان الفصل لكونه ليس موجودا متميزا عن الجنس
الا في العقل عند التحليل فلو كان عرضا للجنس لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتوهم كونه موضوعا له ضرورة تغاير
وجود العرض مباين لوجود موضوعه في الواقع والفصل الى الجنس كنسبة الصورة الى المادة لا كنسبة العرض الى موضوعه
فيكون الفصل صورة عقلية والجنس مادة عقلية تحتاج في تحصل وجودها وتعينها الى تلك الصورة اذ المبهم بما هو مبهم
لا وجود له بالاستقلال وكذلك الحال في فصول المركبات واجناسها الا ان لها في الخارج ايضا تعدد في الوجود
بوجه فيكون مادة وصورة خارجيتين لا عرضا وموضوعا وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة لا كجزء منه
فتكون عرضا وكانت في الجوهر المركب منها جزءا منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا ويجوز

ان الصورة ليس وجودها في حامل الصورة كوجود الشيء في الموضوع ولا في المركب ايضا كذلك على ما قرروه ولا وجود لها في غير هذين فلا يكون

عرضا اصلا لعدم حاجتها الى شيء من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فيكون جوهرا في ذاتها مط وثانيها ان الحرارة مثلا

للحار وللحار جوهر فالحرارة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى الحار من حيث انه حار لكنها عرض بالنسبة

الى الجسم القابل لها فهي يكون جوهرا وعرضا بالنسبة الى امرين والجواب ان الحرارة ان اريد بها الطبيعة النارية

المحسوسة فهي ليست جزء الحار لا في النار ولا في غيرها الا بمجرد الفرض والاعتبار ورابعها ان العرض في المركب جزء منه

فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان عرضا فيه لكنه بالنسبة الى القابل له عرض فالشيء

الواحد يكون جوهرا وعرضا والجواب ان هذه الشبهة نشأت من الخلط بين مفهومي الجوهر والجوهري وكذا بين مفهومي

العرض والعرضي فان الاخيرين اعني الجوهري والعرضي امران نسبيان والاولان امران حقيقيان فكما ان الجوهر

جوهر انما هو في ذاته لا بنسبة جوهريته بالقياس الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى موضوع اصلا فكذا العرض عرض في نفسه

لا بالقياس الى شيء واما العرضية او الجوهرية بمعنى كون الشيء عرضيا اي خارجا محمولا او جوهريا اي ذاتيا فذلك مما

يكون بناؤه على احد هذين الاعتبارين واحد بين النسبتين اعني الدخول في شيء والخروج عنه فههنا

احتمالات فان شيئا واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا لشيء ويجوز ان يكون عرضا في نفسه جوهريا

لشيء وان يكون جوهرا في نفسه جوهريا لشيء او جوهرا في نفسه وعرضيا لاخر كالناطق بالقياس الى الضاحك والحساس

ان يكون شيء واحد عرضا في نفسه جوهريا وعرضيا لشيء اخر بين كالبياض فانه عرض في نفسه وعرضي بالقياس

الى الجسم القابل وجوهري بالقياس الى المركب منهما وان يكون شيء واحد جوهرا في نفسه جوهريا وعرضيا بالقياس

الى امرين كالحيوان فانه جوهر في نفسه وجوهري للانسان وعرضي للماشي فقد انكشف ان مجرد كون الشيء في المركب جزء له

لا يوجب كونه جوهرا الا اذا لم يكن ماهيته محتاجة الى الموضوع فان كانت ماهيته مفتقرة الى الموضوع فهو عرض سواء

كان جزء المركب ام لا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مشروط بان يكون المركب طبيعة

واحدة لان جزء المركب الطبيعي اذا وجد في شيء فلا يكون الا وجوده كوجود شيء في موضوع بل كوجوده في مادة له وهذه

مبسوطة في قاطيغورياس الشفاء لا مزيد عليه من اراد فليرجع اليها فههنا لكن ما ذكرناه يكفي للسالك الطالب

لان غرض المرء السالك مطلوبه الحقيقي بالاسم الواجب مطلوبه الاهم وازالة الموانع ورفع العوائق والقواطع والمجاوزات السوابق

والمدافعة مع قطع الطريق المصلي للاحاطة بجميع الاقوال والمذاهب والاراء ثم الوجه صاحب المباحث المشرقية

بانه لعدم العقل المترجم المقاصد الرئيسة وشروحه للكلام الحكماء رجع وقال الى ان لم يحتج المذاهب لكن ما عرف شيئا فانه لم يكن كذلك الا باعتبار

انه في المحل واعتبار انه في المجموع اما الاعتبار الثاني فلا شبهة في انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرض ان لا يكون

جزء واما اعتبار كونه في المحل فلا يخلو اما ان يعقل محل متقوم بالحال فيه او لا يعقل والاول باطل لوجوب احدهما ان يكون

محتاجا في وجوده الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج في كل منهما الى الاخر والدور باطل والثاني ان هيولى العناصر

مشتركة بين صورها فلو كان لوجودها شيء من الصور العنصرية مدخل في تقويم وجود الهيولى وتمنع انها لزم ارتفاع

الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة ثم لا يكون الهيولى مشتركة هذا خلف فيكون المحل جوهرا وعرضا وهذه هي

العقدة التي لفتحها قبل المحصلين ليكون الواحد جوهرا او عرضا واما حلها فبتذكر ما سلف من النظر ووجه

الغبار فيما ذكره اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي وبين العرض والعرضي اعني الخارج عن الذات

فاستدل على جوهريته كل ما حل في موضوع بانه جزء للمجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا والحق ان جزء المجموع لا يكون

عرضيا له لا انه لا يكون عرضا في نفسه فلا يوجب كونه جزء الشيء كونه جوهرا في نفسه بل كونه جوهريا له فلا منافاة بين

كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا لغيره واما ثانيا فقد وقع الخلط والاشتباه ايضا بين حال الشيء في نفسه وبين حاله مقيسا

الى غيره فاستدل من نفي احدهما على اثبات مقابل الاخر وذلك باطل فان عدم كون الشيء عرضيا لا يوجب كونه جوهرا

اذ ليس مقابلا له انما المقابل له الجوهري بمعنى الذاتي فلا ينتج من نفي كون الشيء عرضيا الا كونه ذاتيا وليس كل ذاتي جوهرا

في نفسه فان اللونية مثلا ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا فما ذكره من الدور ليس بمستحيل مط لان جهة الاحتياج

بين المحل المقوم للحال كالصورة والمحل المتقوم به كالهيولى مختلف كما ستقف عليه في مباحث التلازم بين

المادة والصورة وليس كلما يطلق لفظ الدور بالاشتراك مستحيلا انما المحال من الدور ما يكون جهة الافتقار في الطرفين واحدة

لان البرهان انما يقوم على هذا لا على غيره وان اطلق لفظ الدور عليه لغة او عرفا واما رابعا فلا يجدي في اثبات ان المادة

مفتقرة في تقومها الى نوع من الصور اي نوع كان وليست مفتقرة الى شيء من انواع الافتقار وهذا هو مناط

الفرق بين كون المحل صورة وبين كونه عرضا فان العرض طبيعة ناعتية لا يمكن قوامها الا بالمحل واما الصورة الجوهرية

فنعتيتها انما المحل ليست بطبيعتها بل بعوارض شخصية ولوازم وجودها الخارجي فليكن هذا اخر ما قصدنا ذكره

من خواص الجوهرية والعرضية واما المطالب فالمطلب الاول في احكام الجواهر وفيها فنون

فنون الفن الاول في الجواهر الاجسام الطبيعية وفيه مقدمة وعدة فصول اما المقدمة ففي ماهية الجسم

الطبيعي اعلم انك لما علمت في اوايل هذا الفن ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة التي هي

صور الاكوان وهويات الاعيان وان الماهيات مفهومات كلية مطابقة لهويات خارجية ويعرض لها

العموم والاشتراك في العقل ومن وجودها في الخارج صدقها على الوحدات وهي في حد نفسها لا موجودة

ولا معدومة ولا كلية ولا جزئية ويستوي عروض الوجود لها اتصافها عند العقل بمفهوم الوجود البديهي العام
لانعدام فرد حقيقي من الوجود بها لاستحالة ذلك كما علمت مرارا وبالجملة الوجود هو بنفسه موجود في نفس الخارج ويكون
ويكون متقدما ومتأخرا وعلة ومعلولا وكل علة فهي في رتبة الوجود أشرف وأقوى وأشد وأعلى من معلولها
وكل معلول فهو في رتبة الكون أخس وأدون وأنزل من علته حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى ما
مرتبته من الجلالة والرفعة والقوة محيط بجميع المراتب والنشآت ولا يغيب عن وجوده شيء من الموجودات
ولا يعزب عن علمه الذي هو ذاته مثقال ذرة في الأرض ولا في السموات وكذا ينتهي في جانب المعلولية وجهة القصور
الى ما ليس له حضور لذاته عند ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو الوجود الامتدادي ذو الابعاد المكانية والزمانية
وليس له من الجمعية والتحصل الوجودي قدر ما لا ينطوي وجوده في عدمه ولا يندمج حضوره في غيبته وثباته
ووحدته في قوة كثرته وهو كالجسم فان كل بعض مفروض منه غائب عن بعض آخر وكذا الحكم في بعض البعض
بالقياس الى بعض البعض الآخر وهكذا فالكل غائب عن الكل فهذا غاية نقص الوجود في الذوات
الجوهرية ولا بد لمن يتصل بوتيرة الوجود لأن كل وجود هو مبدأ أثر وأثره أيضا نحو من الوجود أنقص منه
وهكذا فلو لم ينته سلسلة الوجود الى ما شأنه يكون حينئذ وجوده متضمنا لحيثية عدمه يلزم عدم الوقوف
الى حد فالوجود الهيولاني الذي هو محض القوة والامكان لكن لا بد من وجودها كما ستعلم وهذا غير الصورة الجسمية وان كان
أمرا عاليا أيضا الا أنه من مراتب نور الوجود الالهية لكان عدمه شرا وعدم ايجاده بخلا وأيضا كان مبدعه وهو غير
جائز على المبدأ الفياض المقدس عن النقص والامكان على مقتضى البرهان ولأن مبدأ الفياض عدم
فيضان هذا النور المطلق يستلزم وقوف الفيض على عدد متناه من الموجودات لنهوض البراهين
الدالة على تناهي المترتبات في الوجود ترتيبا عليا ومعلوليا ويستمد بذلك باب الرحمة والاجادة عن افادة
الكائنات الزمانية المتعاقبة سيما النفوس الانسانية الواقعة في سلك المعدات والعائدات والعلم
لو لم ينته سلسلة الايجاد الى الجوهر الجسماني لزم ان ينحصر الممكنات في العقول فان ما سوى العقل كالنفوس
والطبائع والصور والأعراض كالكم والكيف والأين والمتى وغيرها لا يمكن وجودها الا مع الجسم او
بالجسم فهذه الوجوه وغيرها من القوانين الحكمية تدل دلالة عقلية على تحقق الممتدات الجوهرية
في الوجود مع قطع النظر عما يوجبه الحس من وجود جوهر ممتد فيما بين السطوح والنهايات حامل
للكيفيات المحسوسة فهذا الجوهر الممتد هو المسمى بالجسم المندرج تحت مقولة الجوهر وقد يطلق بالاشتراك

على معنى

على معنى آخر من مقولة الكم كما ستقف على الفرق بينهما وقد عرف الجسم بالمعنى الأول بحسب شرح اسمه بأنه ا
الجوهر القابل لفرض الابعاد الثلثة ونقل عن الشيخ انه تردد في ان هذا التعريف للجسم حد او رسم له وا
ابطل الفخر الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح جنسا للجسم ولا قابلية الابعاد فصلا له اما الأول فلوجوه سبق
ذكرها في كلامه من كون الجوهر معناه الموجود لا في موضوع والوجود لا يصلح للدخول في المهيات فلا يكون جزءا لا
نواع الجوهر ولا في موضوع امر سلبي والسلب خارج عن الحقائق الموجودة وايضا لو كان الجوهر جنسا لاحتاج الى فصل وفصله لو كان عرضا يلزم تقوم
الجوهر بالعرض وان كان جوهرا احتيج الى فصل آخر ويعود الكلام اليه فيتسلسل واما الثاني فلان معنى القابلية وامكان العرض وصحته وكون ذلك
من الاعتبارات امور نسبية لا تحقق لها الا بعد تحقق ... هذه المعاني العرضية فيحتاج الى قابلية أخرى ويعود الكلام الى قابلية
القابلية فيلزم التسلسل في المترتبات الموجودة ... توقفت كل قابلية على قابلية لنفسها ومثله باطل بالاتفاق سيما ... امر محصور
بين حاصرين هما القابلية والمحل والجواب اما عن الأول فلما عرفت مرارا من انه واكثر الناس زعموا ان قولهم الموجود لا في موضوع
حد للجوهر ... اسمه الموجود بالفعل مسلوبا عنه الموضوع وعليه ... اعتراضاتهم على جنسية الجوهر ولم يعلموا ان لا حد للاجناس العالية
لكونها بسيطة ولا حد للبسيط ثم ذكر للجوهر خواص ولوازم يصلح رسما له ... رسم الشيء بوجه ... جنسيته ...
فقد ذكر العلامة الطوسي في شرح الاشارات ان الفصل ليس ... الا ... الفصل هو القابل المحمول ...
فان المراد من الالفاظ المشتقة المذكورة في هذه التعاريف مفهوماتها البسيطة ومن الفرق بين مبادئها الاشتقاقية بمجرد
الاعتبار فان مفهوم الابيض مثلا هو ابيض بسيط كالبياض والفرق بينهما بانه ان اخذ بشرط ان لا يكون معه شيء فهو عرض غير محمول
وان اخذ اعم من ذلك بلا شرط غيره كان عرضيا محمولا وكذا الحكم في ... جزءا غير محمول بالاعتبار الاول و
وفصلا محمولا بالاعتبار الثاني كما هو التحقيق فالفرق بالوجه ... العدم بين المشتق ومبدئه غير سديد بل الحق بالجواب
... المراد من الفصول المذكورة هذه الزائدة ... ملزوماتها التي ... التعبير عنها الا بتلك اللوازم كالناطق
في تحديد الانسان فان المراد قوة النطق وكونه بحيث ينشأ منه ادراك الكليات لا نفس الادراك الذي هو من قبيل
الاضافات ... المضاف عرض واحد فيما هو تحت مقولة الجوهر بالذات فهذه العنوانات المذكورة
اقيمت مقام الفصول والمراد منها ملزوماتها ويؤيده ما ذكره الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء من ان الحد
الحساس للحيوان ليس ... بالحقيقة الفصل ... هو الفصل قال وهو الحيوان انه ذو نفس دراكة متحركة
بالارادة ... الحيوان ... لا هوية ... ولا هوية ... بالارادة من حيث مبدأ
الجميع فذلك انتهى ولعل من حد الجسم بانه الطويل العريض العميق اراد به ... وذكرناه في هذه المقام ...

عن حيث كما مرفان الجسمية قد ينفك عنها في مطلق الوجود لا الفكاك عن الخط مطلقا في الوجود الخارجي والذهني جميعا ولا عن السطح المستوي فكذلك مثل الكرة والحلقة المفرغة واشباهها ولا عن المستقيم والمستوي منهما جميعا كما في العدسي والاهليلجي ولا عن المستدير منهما فكذلك مثل المكعب ولا عن الجميع فذلك لانه لم يتحقق في الوجود الكلي كما يظهر بحقيقة في الوهم والعقل لان التناهي ليس من لوازم ماهية الجسم فان من تصورها غير متناه لم يتصور حينئذ حسابا لا بل تصورها وشيئا اخر وهو كونه غير متناه لكن سطح من تصوره في خياله صار منبسطا في الجهات الثلاث من غير ان يتصور او يعتبر معه تناهيه فقد ادرك وتصورها ولم يعوزه شيء من تصور حقيقة الجسم الا انه لم يدرك تناهيه ومن تصورها غير متناهية لم يخطئ في التصور بل انما اخطأ في التصديق لكن قال لان الجسم عرض فقد تصور الطرفين البسيطين من غير خطأ فيهما لكنه اخطأ في التركيب الايجابي فلو كان التناهي مقوما لحقيقة الجسم لم يكن الا بان عند الفرض المذكور متصورا لحقيقة الجسم مع انه قد تصورها بهيئة ولا مغايرة الجسم بهذا المعنى للجسم التعليمي الذي هو من باب الكم في سبائه من الدليل اذ لا انفكاك بينهما في شيء من الوجودين حتى يتبع عنهما الانفكاك فقد ثبت انه لا يمكن تحديد الجسم بهذه الابعاد ولا بقبوله اياها بالفعل وربما احتج القائل بصحة تعريف الجسم بهذه الابعاد بان الجسم يكون من صحة فرض الابعاد والخطوط وهي الخطوط المفروضة لا ان تكون مفروضة في اتصال الجسم فيكون الاتصال حاصلا بالفعل في الجسم والا لم يكن مفروضة فيه من شيء منها فالحاصل ان الاتصال والمتصل بنفسه هيولى كان او غيرها فلا بد ان يكون متصفا بالاتصال حتى يمكن فرض الابعاد فيه والا لما كان الفرض صحيحا ضرورة ان ما لا اتصال له ولا امتداد فيه لا يمكن فرض الابعاد فيه فاذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فوجب كونه موجودا قبل الفرض والا كان الفرض مستحيلا فيه والمقدر خلافه واذا كانت صحة هذا الفرض موقوفة على وجود الاتصال فاستحال ان يكون وجود الاتصال موقوفا على صحة الفرض والا لزم الدور والاكان الشيء موقوفا على نفسه بمرتبة او بمرتبتين وهو محال فثبت ان الاتصالات في الجهات الكثيرة موجودة قبل فرض الخطوط لازمة للجسم غير منفكة والجواب ان الاتصال الواحد في نفسه هو المصحح لفرض الخطوط المتقاطعة فان كان مراده ان وجود الاتصال قبل فرض الابعاد فهو صحيح لكنه يرجع الى وحدة الجسم ولا يثبت ان الجسم متناهية موجودة بالفعل في الخطوط الممكنة الافتراض لكانت الجهات غير متناهية كما ان الخطوط التي يمكن فرضها غير متناهية وما بينها الجهة ليست الا متناهية كما ستعرف ولا يتعين الجهات الخطية الا بوجود الخطوط ولولاها لما كان للجسم الجهات حيث انها كما تحصل بالفعل في ثلاث انه وجد بفرض الخطوط الاتصال الذي عرض الاتصال الذي حكم عليه بانه جنس وفيه ما فيه

الملكعبات

محب ومحقق

[illegible]

كما نقول

الفرض في الجهة لا ان قبل الفرض ما كانت هذه الجهة موجودة لانه يحدث خط في سطح فانه لم يكن فيها الخط موجودا قبل حدوث هذا الخط وان كان الاتصال الذي وجد فيه الان هذا الخط موجودا فيه قبل هذا الخط ثم لقائل ان يقول الاتصالات المتعددة اذا كانت موجودة في الجسم بالقوة والانفصالات التي بازائها ايضا موجودة بالقوة فاذا ما في الاتصال والانفصال بالقوة وما بالقوة غير موجود فالجسم ليس بمتصل ولا منفصل مع الجواب عنه ان الاتصال بالمعنى الذي هو مشترك في المضايفة بين الخطوط والمقادير وبين الهوية الاتصالية كما سيتضح فنقول الاتصالات الخطية موجودة في الجسم بالقوة واما الاتصال بمعنى الهوية الجسمية فذلك موجود بالفعل لانه صورة مقومة لماهية الجسم المطلق فقد تقرر ان العاقل الابعاد ليس معناه القبول الاصطلاحي في الحجة القابل والمقبول ولا ما يوجد فيه الابعاد بالفعل على ما لم يكن الكرة صاحب المقدار ما هذا القول كما علمت وعلمت نظرة في تعريف الجوهر بالموجود الذي سلكت هذه الموضع طريقة اخرى ان رهطا من المتأخرين لما لم يطلعهم تصحيح التعريف المذكور على الوجه الذي مر بيانه عبروا القول المورث مع الحكماء في قولهم هو الجوهر الطويل العريض العميق وقيل ان كلا واحد من هذه الالفاظ مشترك بين معان مختلفة فالطول يطلق تارة على الخط كيف كان ولذا ما وقع في كتاب اقليدس والاعظم الخطين المحيطين بسطح مقدارا او الاعظم الابعاد المتقاطعة خطا كانت او غيره وللبعد المفروض اولا وللبعد المفروض بين راس الحيوان ومقابله من القدم او الذنب وللبعد المفروض ثانيا والبعد الاواسط بين اليمين واليسار وكذا العمق يطلق لما بين السطحين من الثخن وللبعد المفروض طولا وعرضا اذا كان مقاطعا لهما ولما يؤخذ ابتداؤه من فوق ينتهي الى ما يحاذيه سمكا وقد يطلق على الجسم نفسه وليس كل شرط الجسم كما علمت ان يكون فيه خط او خطوط مع ان كان لا كالكرة والبيضي والمخروطي ولا ان السطوح والابعاد والتوقف في الجسم يجب ان يكون متقاطعة بل ربما كان كالمكعب في جسمية المكعب ليست بسبب السطوح الستة المحيطة به حتى اذا زالت الجسمية بزوالها وكذا جسمية الافلاك ليست بابعادها الواقعة بين السماء والارض او في جوف المجرة حتى تتعرض له الجهات في ان لم يكن بين ان يكون محددا او محدد فعلم ان هذه الوجوه الابعاد الثلاثة الموجودة بالمعنى ما حد المعاني المذكورة ما ليس بمعنى مقوم للجسم ولا لازما للوازم ماهيته ولا من لوازم وجوده بما هو جسم حيث هو جسم حتى لا ينفك شيء من الاجسام الموجودة عن تلك الابعاد وشيء من الوجوه المذكورة بها فيجب الرجوع في تأويل هذا الرسم الى ما وقع التحقيق او الا ان التعريف الذي يفهم من هذا الرسم ان الجسم هو جوهر يمكن ان يفرض فيه خطا كيف ما وقع اولا وسمي طولا وخطا اخر مقاطعا له على نقطة من القاطعة الموجودة او المفروضة تقاطعا على زوايا قوائم وسمي عرضا ثم خطا ثالثا مقاطعا لهذين على القوائم في النقطة المفروضة في القاطع الاول حتى يكون موضع التقاطع الخطوط الثلاثة نقطة واحدة واستحال ان يوجد بعد ذلك خط عمود على نقطة واحدة غير الثلاثة الموصوفة فلم ادخل ما ذكره في تعريف الجسم بانه طويل عريض عميق هو كون الجسم بالحيثية التي مر وصفها ومن ذكر نظائرها واشباهها من سائر الابعاد والسطوح التعليمية

[illegible]

القدماء
بين السماء والارض وكذا المعرفين
يطلق على السطح نفسه ولا نقص
البعدين مقدارا والبعد
المفروض ثالثا

كالكرة الغير المتحركة والتي
يكون الجسمية كما يشهد ان
يكون ذا سطح وان لم ينفك
عنه في الوجود ولا يجب ان يكون
ذا سطوح وخطوط كثيرة

ليست

الموجهة او المتوهم هو متفردا لجسم واحد فانه في الجسم من الاعراض خارجة لازمة او مفارقة من توابع الجسم ولواحقه كما سيعلم
ولفظ الاتصال مما يطلق تارة على صورة الجسم وتارة على المقادير التعليمية وعلى [illegible] التعليمية من حيث الاشتراك كما سيفصل ان شاء الله تعالى
فقد علمت ان معنى كون الجسم طويلا عريضا عميقا [illegible] ما ذكرت [illegible] هو كونه بالصفة المذكورة ولما لم
يفهم هذا المعنى من ظاهر اللفظ ترى المتأخرين عدلوا عنه وذكروا ان تعريف الجسم انه هو الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة على
الزوايا القوائم فزادوا قيودا [illegible] من الامكان والفرض [illegible] الا [illegible] وجه القيام العمودي [illegible] الامكان فيما عرفت ان
[illegible] الا [illegible] واحد [illegible] الجسم [illegible] اللازمة [illegible] فلو لم يقيد بالامكان لهم منه الفعلية المطلقة التي [illegible]
مراتب [illegible] الامكان [illegible] الجسم الذي لم يوجد فيه الابعاد [illegible] الاوقات [illegible]
[illegible] وذلك الجسم [illegible] الابعاد [illegible] صاحب المباحث المشرقية على الشيخ
الرئيس [illegible] ان هذا الامكان هو الامكان العام [illegible] على طريق الوجوب [illegible] الافلاك [illegible]
لا على طريق الوجوب [illegible] الاجسام العنصرية [illegible] بالفعل [illegible] الحصول [illegible]
المصمتة فانا لو جعلنا هذا الامكان [illegible] للعدم لكان [illegible] الامكان [illegible]
فالجسم الذي [illegible] فيه [illegible] الابعاد [illegible] بالفعل [illegible] لان القوة [illegible] الفعل [illegible]
[illegible] الابعاد المذكورة الموصوفة بصفة التقاطع [illegible] غير متناهية
كلما خرج [illegible] الفعل [illegible] القوة [illegible] غير متناهية [illegible] الجسم انقسامات غير متناهية [illegible] من التقاطع
الغير المتناهية المفروضة [illegible] الجسم [illegible] بالصفة المذكورة [illegible] الامكان [illegible] القوة [illegible]
المقارنة لعدم [illegible] استعداد [illegible] الصفة المذكورة [illegible] الاستعداد [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] صفة [illegible]
[illegible] بالجانب او [illegible] طبيعته [illegible]
التحقق [illegible] طبيعة [illegible] الطبيعة [illegible]
[illegible] الافراد [illegible] تحقق الطبيعة [illegible] جميع افرادها [illegible]
المذكور [illegible] ان [illegible] الجسم [illegible]
بحال [illegible] الامكان [illegible] الاستعداد [illegible] الامكان [illegible] ان يبطل صفة

من طبيعة [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

79

الامكان [illegible] الفرض [illegible] لا يتحقق [illegible] ولا [illegible] تسليم ان الامكان المذكور في تعريف الجسم وصف للجسم [illegible]
ما هو امكان [illegible] الوجه [illegible] الامكان غير منحصر [illegible]
الامكان العام [illegible] الامكان الذاتي [illegible] الامر [illegible]
قيد الفرض [illegible] قيد الفرض [illegible] قيد الامكان [illegible] بالفعل [illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] تلك الفرض [illegible] المتحققة [illegible]
[illegible] الرياضيات [illegible] بالجواهر المجردة [illegible] المذكور [illegible] السطوح [illegible] الخطوط [illegible]
المتقاطعة [illegible] القيام [illegible] السطوح [illegible]
[illegible] الناس [illegible] المعروف [illegible]
واحد [illegible] الجسم [illegible] العلم [illegible] البرهان
على [illegible] الوجه المذكور [illegible] احترازا عما ذهب اليه بعض المعتزلة [illegible] الجسم
الجوهرية [illegible] الجسم [illegible] المذكور [illegible]
الوجه [illegible] جسمية [illegible] الامكان [illegible]
[illegible] الوجه المذكور [illegible] ذلك الامكان [illegible] الجسمية [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
وحد الفارض ام لا [illegible] منه الفرض ام لا [illegible] هذا الرسم غير صحيح [illegible]
[illegible] الجسمية [illegible]
[illegible] فرض الابعاد [illegible] التعليمية [illegible]
[illegible] الامكان [illegible] العين [illegible]
[illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
[illegible]
[illegible] بالفعل [illegible]

لايكن

بإزائه ما هو المعروض بالذات ... في الواسطة في الثبوت لكان صحيحا اي ان الهيولى تعرض الابعاد بالواسطة من غير ان يلزم تحرك السفينة
انه متحرك بالواسطة تكلف صحة هذا الاسناد والذي هو تحرك بالواسطة في العروض لجريان التجوز الذي ليس للاسناد الذي هو للسبب من توسط في الثبوت
كالنقاش الى ما يسمى بالتوسط الى ان هذا الاسناد بالحقيقة لكون الاول والثاني في التوقفات ... اتصاف المعروضات
بالذات مع عدم صدقها على ... في التوقف ان يقصد ... عن افراد المعروف ... [illegible] الكمالات التي
يكلف هذا الفصل فان المعلم الاول عرف المتصل بانه الذي يمكن ان يفرض فيه اجزاء تتلاقى على حد مشترك ورسمه بانه القابل للانقسامات الغير متناهية
وعرف الرطب بانه القابل للاشكال بسهولة واليابس بانه القابل لها بصعوبة فيتوهم ورود النقض بالهيولى الاولى في جميع الحدود والرسوم التي
ذكرناها فيجمع المنقض عن المحيط ولذلك نقول ان هذا الجسم لكونه يجب الوجود الجاري [illegible] الجزئين هما الهيولى والصورة والهيولى هو الجزء الذي يكون الجسم
معها بالحصول الكمالات والصورة هو الجزء الذي يتحقق الحصول والفعلية ولا دخل للصورة في القابلية اذ جهة القابلية انما هي الهيولى فقط
فالقابل للابعاد في الحقيقة هي الهيولى [illegible] فينتقض التوقف [illegible] الهيولى [illegible] مع الجسم
لما بينا ان الصورة لا مدخل لها في القابلية فليس القابل هو المجموع بل الهيولى بالشرط المذكور ولذلك يجب [illegible] بان القبول ههنا يعني مطلق
الانفعال [illegible] سواء كان على وجه الانفعال والتأثر والتجدد الذي يبقى له الاستعداد او لم يكن والذي يكون من خواص الهيولى هو الاستعداد لا مطلق
الانفعال [illegible] الاوضاع [illegible] في المفارقات عن الفعال [illegible] فقبول الابعاد الثلثة يجب الفرض لا الحاجة الى الفعال [illegible]
او الاثر [illegible] لكان [illegible] الجسمية [illegible] لكان قابلا للابعاد الفرضية باتفاق العقلاء [illegible] الجسم [illegible] الهيولى [illegible]
او نقول ان امكان القبول للابعاد الثلثة [illegible] الجسم [illegible] القبول [illegible] القبول [illegible] او لا [illegible] الابعاد [illegible]
صفة [illegible] فامكان قبول الابعاد [illegible] لوازم الجسم التي لا تحتاج [illegible] قابلية [illegible] الاستعداد وان كان القبول بالفعل
همام [illegible] عوارض [illegible] المفتقرة [illegible] والفعال [illegible] فيه [illegible] الجواب [illegible] فان المراد [illegible] قبول الابعاد
او [illegible] امكان [illegible] الوجدان [illegible] والنشأة [illegible] او يقيد له او يستفيد منه والوهم [illegible]
[illegible] عظيمة الا ان قبوله [illegible] العالم [illegible] العالم [illegible]
[illegible] عالم [illegible] وكيف [illegible] الحقيقة [illegible] العالم [illegible]
[illegible] يوم تبدل الارض غير الارض [illegible] الا [illegible] لم [illegible]
[illegible] الدنيا [illegible] الا ان [illegible]
[illegible] الدار [illegible]

صدقا (margin)

قوله (margin)

هذا النمط من الكلام [illegible] الاعين [illegible] والقلوب مغشوة غيظا وعداوة للذين آمنوا
بها [illegible] الجواب [illegible] التوقف المذكور لم يقع بنفس القبول [illegible] ولا يقابر ... فان خرج برد عليه
ما ذكره من كونه وصفا اعتباريا [illegible] التوقف الحقيقي [illegible] التوقف [illegible] وهو الجوهر الذي يمكن ان يصح للا فرض
فيه للابعاد او الجوهر الذي يوجد فيه الفرض [illegible] والتوقف [illegible] الكم والوضع [illegible]
[illegible] الكيف [illegible] هو المتحقق لذات [illegible] الكلية [illegible] التوقفات الحقيقية للاشياء [illegible]
الجوال بانه الجسم الذي من شأنه ان يحس [illegible] التوقف [illegible] بانه الجيوان الذي من شأنه ان يدرك الكليات اي يتعقل المعاني الكلية
ويتصورها ثم لا فرق في البسائط والمركبات [illegible] فان التوقف [illegible] الموجهة [illegible] والاعدام [illegible] سواء كانت بسيطة او مركبة
[illegible] في التوقف [illegible] فالعدم والعدمي [illegible] لا يقبله ... ذكر اختلاف الناس في تحقيق الجوهر الجسماني [illegible]
الذي [illegible] الا عند الوجه على الوجه الذي [illegible] الجوهر [illegible] ما يصح الطول والعرض والعمق [illegible] امر ضروري لا نزاع فيه لاحد من العقلاء
وان انه متصل [illegible] لا او انه بسيط او مركب من جوهرين او من جوهر وعرض [illegible] وقع الاختلاف بين الناس [illegible]
فان [illegible] انه مركب من ذرات [illegible] جوهرية [illegible] لا وهما ولا فرضا ولا قطعا ولا كسرا [illegible] لا [illegible]
متناهية الجواهر الفردة [illegible] وهو النظام من المعتزلة [illegible] متناهية وهم جمهور المتكلمين [illegible]
[illegible] انه يقبل الانقسام [illegible] لا الى نهاية وهم جمهور الحكماء [illegible] انه يقبله [illegible]
[illegible] وهو صاحب كتاب الملل والنحل [illegible] انه لا يقبل من الانقسام الا ما [illegible] القطع لكونه [illegible]
صغيرا [illegible] الصورة [illegible] الفلاسفة المتقدمين والقائلين [illegible] لا نهاية [illegible]
فرقة [illegible] انه جوهر بسيط [illegible] المقدار [illegible] وهو [illegible] الطول [illegible] هو المشهور
[illegible] المشهورين [illegible] الشيخ الشهيد الحكيم السعيد شهاب الدين السهروردي
في كتاب حكمة الاشراق [illegible] جوهر مركب من جوهرين احدهما [illegible] الاتصال [illegible] القابل [illegible] وهم اصحاب المعلم الاول
[illegible] من حكماء الاسلام كالشيخين [illegible] مركب [illegible] جوهر [illegible] الاتصال المقداري [illegible]
الشيخ الالهي في كتاب التلويحات اللوحية والعرشية [illegible] في كتابه [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] المقدار [illegible] هيولى [illegible] المقدار [illegible] واحد [illegible]
جوهر وعرض [illegible] الشهرزوري [illegible] التلويحات
والعلامة الشيرازي [illegible] حكمة الاشراق [illegible] المشائين [illegible] المقصود [illegible] الفرق [illegible]

بحر (margin)

مصطلحة فيها ويتحقق ذلك بان الشمعة حين تبدل اشكاله مقدار بين يثبت جوهر لا يزيد ولا ينقص بتوارد الاشكال عليه و منحوده بالمقادير

في الجواب وهو عرض في المقدار الذي هو جوهر و محمولها الجسم والجوهر اعنى الهيولى مصطلح المتوكلات وفي ذلك الامتداد الجوهرى الجسم مصطلح

حكمة الاشراق وهو يسمى بالنسبة الى القبات والانواع المحصلة الهيولى فلا مناقضة بين حكمة نسب الجسم وجوهرية المقدار في احد الكتابين في حكمة

[illegible] الجسم وعرضية المقدارية الاخر قال ذلك الجسم والامتداد [illegible] والامتداد فسوهم المناقضة انما طرء [illegible] الغلط

ان كلام هذا الحكيم العظيم في بعض مواضع كتابه الكبير المسمى بالمشارع والمطارحات صريح في انه كان ينكر الانفصال والامتداد [illegible]

ما هو من عوارض الكم وفصوله وبطل الاتصال الذي مقوم للجسم وما ذكره المتوكلات [illegible] ما سماه هيولى [illegible] امتداد او جوهرا ممتدا بذاته

او مقدارا قائما بنفسه [illegible] خواص الهيولى التي [illegible] السطح ما هو الجسم [illegible] المصطلح حيث [illegible] النوعية المسطح

او المركبة [illegible] بانه الجسم ما يقبل الانفصال والاتصال جميعا والاتصال [illegible] القابل [illegible] الامتداد [illegible]

[illegible] الاتصال انما [illegible] القابل [illegible] الهيولى [illegible] مصلحة الهيولى موافق لراى

جمهور [illegible] حكمة الاشراق [illegible] هو المسمى بالهيولى مقدار جوهر قائم بنفسه [illegible] جوهرية المقدار [illegible]

[illegible] الجسم [illegible] ان ما سماه الهيولى في احد كتابيه [illegible] ومقدار جوهر [illegible]

[illegible] الجسم [illegible] الا بهذا المعنى [illegible] الهيولى التي ابتنها في كتابه الاخر [illegible] الجسم لان الجسمية لا يتم ولا يتصور الا

[illegible] الامتدادية لا بمجرد القابل له فقط وسيظهر لك الفرق بين الامتداد والاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم عند اتباع ارسطو

[illegible] الكلية [illegible] صاحب الاشراق [illegible] التفصيل [illegible] المشائين

[illegible] ونحن بصدد ان نرجح قول الحكماء [illegible] جوهر [illegible] الله [illegible] في شرح الاتصال

المقوم للجوهر الجسماني [illegible] بتوارد [illegible] الاول [illegible] لفظ الاتصال و المنفصل [illegible]

الذي هو حقيقي [illegible] الاخر [illegible] حقيقة [illegible] معنيان [illegible] في مرتبة

وحدها [illegible] الامتدادات الثلثة المتقاطعة [illegible] في مرتبة الكمية والعظم [illegible] منقسم و منقسم [illegible] مساواة

[illegible] فلا [illegible] مع [illegible] او لا معدودا [illegible] ولا افق [illegible]

[illegible] الجوهر [illegible] الجسم [illegible] الجوهرية [illegible] الوصفية

مرتبة ذاته [illegible] قطع النظر عن العوارض [illegible] الامتداد [illegible]

[illegible] المتصل [illegible] الجسم [illegible] الامتدادية [illegible] العظمى [illegible]

[illegible] المقدارية [illegible] المتصل [illegible]

81

لو سلطنة فقد لسبق القرائن [illegible] مستقلا و ممتدا امتدادا قابلا لقبول القسمة المقدارية [illegible] ذلك بعد تعين الكمية [illegible] الاتصال [illegible]

[illegible] الاجتهاد و الانبساط لا الاحد [illegible] وسيع خاص من المبالغ و الغايات [illegible] لا نهاية [illegible]

[illegible] القسمة [illegible] القطع او الوهم او اختلاف [illegible]

كالبلغة او غير فارين [illegible] المصحح [illegible] الاكانة القسمة [illegible] المقدار [illegible] القسمة الانفية

[illegible] المقدار [illegible] الهيولى او الجسم [illegible] الاتصال الامتدادي [illegible]

الذهاب والاتصال [illegible] الاتصال [illegible] الاتصال [illegible] الكمية الاتصال عن الاتصال [illegible]

[illegible] قطع النظر عن الكميات المقدارية والعددية [illegible] مقدار [illegible] عدد [illegible]

اللوازم الوجودية [illegible] المقومات و اللوازم الذهنية قال الشيخ الرئيس [illegible] التعليقات اذا قلنا [illegible] جسم [illegible]

مقدار [illegible] الجسم بما هو جسم [illegible] المنفصل [illegible] جملة [illegible] جملة

[illegible] الجسم [illegible] الجسم [illegible] الجسمية [illegible] الاتصال القابل [illegible] الثلثة

وهذا المعنى غير المقدار و غير الجسمية [illegible] الكم [illegible]

او عادله [illegible] المقدار [illegible] الجسمية [illegible]

[illegible] المتصل [illegible]

المعنى [illegible] الكم [illegible] العدد من الكميات [illegible]

في [illegible] المقصد [illegible] اطلاق المتصل [illegible] المعنى الذي

[illegible] الجوهر [illegible] الكم [illegible] المتصل [illegible] الكم المتصل [illegible]

اعراض بقوله [illegible] الكميات المنفصلة [illegible] الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي [illegible] الجسم [illegible]

[illegible] الاتصال [illegible] كيف كان [illegible] قدر [illegible] هو مقوم للجسم [illegible] مقدار

[illegible] الاتصال فهو قسم من انواع الكم [illegible] بالاشتراك [illegible] الجوهر [illegible] بالطبيعي [illegible] الذي هو عرض

فيه بالتعليمي [illegible] الاول [illegible] يسمى بالطبيعي [illegible] يسمى بالتعليمي [illegible]

[illegible] يطلق على معنى [illegible] المقدار او الشيء ذي المقدار [illegible]

[illegible] متصل [illegible] بهذا المعنى [illegible] الجسم [illegible]

اخرى في هذا انه مقتبس لكن هذا المعنى فالمعنى الاول من خواص الكم المتصل وهذا المعنى من عوارض الكم المنفصل فكما ان خطي الزاوية في جهة ما
هو هذا كاتصال الاعضاء بعضها ببعض واتصال اللحوم بالرباطات والرباطات بالعظام وبالجملة ما هو مماسة لكن علي يسار العقول المقابل للمماسة
فقد استوضح بطلوع نور المعرفة من افق البيان ان للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي امتدادا او ابعادا في الجهات الثلث بحسب هذا له
بحسب طبيعته لانه من مقومات ماهيته وليس في تلك المرتبة من تعين تأديه بالنهاية واللانهاية لان امكنت بعد احدهما من عوارض العوارض اللاحقة
لوازم الماهية بكلام مائج بهذه الجنسية وفي هذه المرتبة لا يكون ... بالعظم والصغر ثم اذا اعتبر بعينه الامتدادات التي
له امكان افتراض الاجزاء المشتركة ... والمشتركة وعرض له الاتصال بالمعنى الذي هو فصل الكم ومصحح قبول المساواة والمفاوتة ولا
يتعين الامتداد هناك اشد لوني في ... بالذات ... المتعين بالذات ... واحد اذا اعتبر معه فهو ...
للجسم الطبيعي وليس بحسب هذه المرتبة من بلد ... وان اعتبر متعينا في تأديه فيصح ان يسمح بكذا او كذا امرا ومرات متشابهة
او لا متشابهة ... من باب التعليم ... السطح فيه اعتبار ان احدهما نهاية الجسم الطبيعي وليس الكلام فيه ... كمال
عرضا ... حقيقة الجسم ... نهاية للجسم التعليمي ... مما في المقام من الكلام وذلك العارض في الخط والذي ... الجسم
الآخر ... الجسم المتصل ... المعنيين ... بالمعنى الاول ... احد بها مع تبدل ... الاجسام ... من تبدل الاشكال ... واحد
بعينه بالتدوير والتكعيب ... الشمعة الواحدة فهناك شيء في الاتصال بالمعنى الاول باق والمقدار الذي يحسب ... كذا او كذا باق
وهو الحقيقة ... هي الجسم التعليمي لان لكل مرتبة من الكم بالذات نوعا تاما مباينا لمرتبة اخرى فوقها او تحتها وتبدل الاشكال مع الكمية
المتبدلة يوجب تبدل الاشخاص المتميزة في الكم ... ان الجسم التعليمي غير الجسم الطبيعي يفارقه في الوهم كما في ... الطبيعي ... الا
يفارقه ... بل الوهم ... المتصل المادية في الوجود ... الواحد ... العين ... الفعال ... ويظهر
لك حقيقة هذه المناقضة ... فيه الفصول الاتية ... ان شاء الله الحكيم في ... الامتدادات ... عالم ...
فصل في ... الجوهر المتصل ان ... يعني ... التي ... الناس ... ان ... المقدار ... الكلية ... متصلا
في ذاته ... من ... الكم ... واحد ... المتصل ...
... والمتصل ... للعين ... او ...
اذ لو كان ... امورا ... المقدار المتصل ... الاتصال ... المتصل
اذ ... الموضوع ... العارض ... الموضوع ... فكان العارض ... مقدار متصلا
وهو ... الموضوع ... الذي ... المتصل ...

لا اما امرا واحدا فثبت ان المقادير الكمية عارضة للجوهر المتصل ... كالسطح ... الخط وكذا الحركة المتصلة ... في
... لان ... بالزمان ... فان ... الكميات المنفصلة ... بالجوهر المتصل بالذات ... علت
الحق ... الكمية المنفصلة والكثرة العارضة ... الا ... الجوهر ... لان ... الوحدة ...
... الوحدة الاتصالية ... المتكثر لو كان ... الطبيعة ... لكان ... فرد ... افراد ...
كثيرة ... واحد ... واحد ... الكثرة ... الوحدة ... والا ...
... المعروض ... الاتصال والانفصال ... المصحح للاتصال ...
... الجسم الطبيعي ... الجوهر الاتصالي ... القابل للانفصال ... الصورة ... المقبول
الفصل ... ان الكميات ... الا بالاتصال الجوهري ... في ان المقدار
الاول المقدارية ... الانفصالية ... بالفعل في الخارج ... في الوهم ... منها
... العقل ... في الوهم ... متشابهة ... العقلية ... الامر الملكية
الانفراض ... ان العقل ... العقلية ... فاري ... فارس
... الافتراق ... الوهم ... الافتراق ... الموضوع ... الواقع ... الجسم
اما ... القوة الانفصالية في ... المقدار ... الانفصالية ... ويحفظ ...
... المقدار التعليمي ... القوة ... عوارض التعليمية ...
... العقلية ... الاول ...
ان الجسم ... المقدار ... الاشتراك ... والتجوهر ... المقدارية
... الانفصال والانحلال ... بحقيقة ... المقدار ... متصل ... وضعه
... الاشياء ... الامور ... بالحقيقة
للحقيقة ... الاتصالية ... الوحدة الاتصالية ... متوافقة
وموافقة ... والجسم ... في اثبات المتصل
الوحدة ... القوة الجسمية ... المتصل ... العلم الكلي والفلسفة الاولى العلم
الطبيعي ... العقول الفعالة ... القوى الجسمانية المنفعلة ... عالم التغيرات والاحالات

اذ العلم صورة المعلوم وحقيقته اقول او اشتدت معرفة الانسان وحدت بصيرته يعلم ان الفاعل لجميع الاشياء وكذا الغاية ليس الا الباري جل اسمه
بحيث قوة تامة في الاشياء وسرايته نوره الى فذالها فما من شي الا وينكشف بانيات وجه الله بانه عز اسمه في كل شي حتى معرفته
تحصل المعرفة له من معرفة جميع الاشياء الكلية والجزئية فيكون علمه بالاشياء كلها او جزئياتها من العلم الالهي لان علمه تعالى محيط بالظرف
حقيقة الوجود وتوابعه وعوارضه وعوارض عوارضها وكذا الى ان ينتهي الى المتشخصات وهذا هو العلم بالاشياء من الوجه الكلي
المسمى بالعلم الالهي والفلسفة الاولى الا ان العقول الانسانية لما كانت قاصرة عن الاحاطة بالكليات الفاعلية المستقلة ابتداء بحيث
لا تنال الا من السفر المتأخر عن الحق الاول في مادة البعد فلا يمكن لهم استعلام الجزئيات المنتشرة من الاثار العالية فصارت الاشياء
فلاجل ذلك وضعوا العلوم تحت العلوم واخذوا مبادئ العلم الاسفل من العلم الاعلى فتعلمهم ان غير سائل عن ذلك الا الاولياء والكمال
فجعلوا الحق مبدأ علومهم بالاشياء الطبيعية والرياضية والالهية كما انه مبدأ وجود تلك الاشياء وقد روي عنه ما رايت شيئا الا ورايت الله
قبله والله الكامل ان اولم يكف بربك انه على كل شي شهيد وبالجملة فان الاشياء لا تحصل العلم اليقيني بها الا من جهة اسبابها
وعللها ومن ان يعلم ذوات الاسباب وما فوقها من الاسباب وبها ما لا يدرك بها الا الاولين والعلوم المختصة تسمى
علوم المتعارفة ومالا يختص به جميعا لكلها هو العلم الطبيعي اذ الاشياء اما اخص او الاعم والرياضي فالبحث عن وجود الشي وايجاد
والتشخص ومثالها عنه العلم الالهي اولا من حيث ما يكون من الاشياء اوصفت وما كان الحال الجسم فيتوله بلا تعلقات
ملابها به مروا لامتناع الفي عن المتفق الوضعية والمحب امتناع وجود الجوهر الفرد انما يليق بهذا العلم قال المصنف فذكر
مسئلة الجزء او ادلة التي المبدا انه اللهم الا انه لا يبطل الجسم بالبيانات الطبيعية من جهة كانه وفوائد وافعاله
المصنف وحد المكلف مسئلة العلم مختلفة في تحقيقه كما يحث المبدا ان الحكمة فانه ينتفع الرياضي بالبرهان الالهي والمتعلق وفي
الطبيعي بالبرهان الالهي وهلبا الطبيعي من جهة ما يعرض الطبيعة المتحركة الا ما ذكر وامثاله فذلك يحقق ذلك مبادئ المخصوص
يحمل عليه موضوعا الاحكام والاحوال خاصة ثم يرى تلك الاحوال ما يلزمها من الاحكام ومسائل لذلك حقيقة واثبات المتحرك لها في صفات
وجهة بانه اخرى وهذا ما يقيس كثيرا عندها لجهة اذا الفرد انما فنقول ان الجوهر اذا كان له وضع واشارة وتخصيص بحيز لوجه ما فلا بد ان يكون
له وضع فوق ودونه لا يقابله فنقول لو دونه فكذا الى وجهة الشرق والغرب فذلك وكذا الى الحال كل جهتي متقابلتين
المتقابلتين للعالم فكثير الجهات وذاته لكل جانب اخر العالم بحسب اوعقلا فان قيل يجوز ان يكون ذلك الامر عرضيا محاذيا
وقت الامور خارجة بلا تبعيات نكون جوهره وذاته وغاية الامر ان يتعدد لاجله اطرافه ونهايته وعوارضه ولتعدد العوارض
لا يستلزم تعدد الذات فنقول الحق ان المجاز بالبيان التخلف عن تعدده مما يوصف بها وجهة وجه اه هذا ما يلزم من تعقبه

العقل

العقل يحكم ببداهته العقل ببطلانه والذي يوجب البينة عليه ان الشي الذي له محاذيات لامور مختلفة بعضها اذا كان له انقسام بالفعل
لكان يكون اجزاؤه بحيث يحاذي بانا فان ما وجهه من تلك الامور المختلفة دون غيره بحيث يستحيل ان يكون الجزء الملاقي لهذا عين الجزء الملاقي لذلك
فقد علم من ذلك ان تخالف النسب الوضعية وتعددها مما يوجب تخالف المنسوب والمنسوب اليه جميعا ولهذا احد الحكماء الوضع
من الامور المتكثرة والكثرة بذاتها اي طبيعته تقتضي التغاير ولو وجدنا في الواحد بما هو واحد كان لا يكون ذا اوضاع متعددة ذلك لا يكون
الا بكليه ما هو واحد بذات مختلفة او متعددة لها اشياء ذوات اوضاع مختلفة عن عروض كثرة وتعدد في ذاته بصحيح ثبوت
النسب الكثيرة ولا يجوز تعدد النهايات والاطراف في شي واحد ذي وضع من غير ان يتطرق اليه التجزئة والقسمة لان الخارج فلا يلزم
هذا المسند منعا فيه او على تقرير الانفس الباطل في العد لعل الحق اعلم ان للحكماء في باب ابطال الجزء ونفي تركب الجسم من الجواهر الفردة حججا قوية
ووجوها اضطرارية موجبة لوجود المتصل الجوهري ولهم في هذا الباب طرق متعددة فمنها ما يبتني على تعدد جهات الجوهر المتحيز ومنها ما يبتني على
الالتقاء ومنها ما يبتني على الحركات وما يلزمها من مسافات ومنها ما يبتني على المشابهة ان الطريق الاول فالمشهور في الكتب يجري الى حقيقة
المؤونة لعدم ابتنائها على اثبات الكرة والدائرة والمثلث ونظائرها ولا على الحركة والزمان واشباههما فحق الاقسام فرض جوهر فرد
فرد بين فان كان لا يحجب المماسة بين الطرفين فينقسم لان ملاقي كل منهما غير ما يلاقي الاخر وان لم يكن حاجبا فاستوي في وجوده وعدمه
وهكذا الحكم في كل وسط فلم يبق حجم العالم ولا القدر وحجم فالتداخل مستحيل وفي الثانية تعرض جوهر فوق اثنين
ملتقاهما فان لقي الكل او بعضه كل كلها فيتحرك والكل من احدهما فقط فليس على الملتقى وقد فرض على الملتقى لكله او بعضه
كل منهما فالانقسام لهما جميعا والاحتمالات تزيد على عشرة كما ذكره بعض المشتغلين بالتدقيق ومن حجج في هذا الطريق انه
اذا انضم جزء الى جزء فاما ان يلاقيه بالكلية بحيث لا يزيد حجم الجزئين على حجم الواحد فيلزم ان لا يحصل من انضمام الاجزاء حجم ومقدار
فلا يحصل جسم او لا بالكلية بل يبقى منه شي فيكون له طرفان وهو معنى الانقسام وهذه الحجة احق مئونة من ان ينقض بلزوم
من تلك الجواهر الفرد في الجوهر الفرد مطلقا فلا احق بما ذكرناه فيما ومنها ان فرض صفحة من اجزاء لا تتجزى له الطول والعرض
دون العمق فاذا اشرقت عليه الشمس او وقعت شعاع او جسم ذو ضوء على احد وجهيها المضيء والمرئي غير الوجه الاخر فينقسم وفي الطريق
الثالث المبتني على الاشكال والزوايا والاوتار فوجوه هذه الطريقة كثيرة كما يظهر على الناظر في كتاب اقليدس من الصور وكم يخفى تذكرنا
في شرحنا للهداية الاثيرية فطالما طالع البراهين المبتنية على القوانين الهندسية الدالة على اتصال الجسم ونفي الجزء الذي لا ينقسم
ملابها بات من اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه قال شارح المقاصد ان برهان نقض الاشكال على ما بينه اقليدس
مما يبتني على رسم المثلث المتساوي الاضلاع الموقوف على رسم الدائرة لكن لا سبيل الى اثباتها على القائلين بالجزء لان
طريقه ان يتخيل خطا مستقيما متناهيا يثبت احد طرفيه ويدار حول طرفه الثابت الى ان يعود الى موضعه الاول فيحصل سطح يحيط

مستديرة حاصل من حركة الطرف المتحرك وهو ما طبقه نقطة من الطرف الثابت وجميع الخطوط الخارجة من تلك النقطة الى ذلك الخط متساوية لكن يمكن ان يقال المقدار
ذلك الخط الذي يديرونه لا يعني بالدائرة الا ذلك السطح او ذلك الخط وهذا البيان لا ينهض حجة على منكري الجزء اذ ما ذكر مبني على توهم لا يفيد امكان المفروض
فضلا عن تحققه ولو سلم فانما يصح لو لم يكن الخط والسطح من اجزاء لا تتجزى ومع ذلك يمتنع الحركة على الوجه الموصوف لما ذكره في ابطال الجزء
وعلى هذا القياس اثبات الكرة انتهى كلامه والحق ان اثبات الدائرة والكرة ونظائرهما بطريق الحركة وان توقف على ابطال الجزء كما قرره المعترض
وقد صرح الشيخ عليه الرحمة وغيره لكن الحكماء ما ذكروا في الرسائل الا دائرة وهمية لا حقيقية الا ان طريق اثبات الدائرة ليس منحصرا في اجرائه على
الوجه المذكور بل يمكن اثباتها بطريق آخر لا يتوقف شيء منها على نفي الجزء اولا فان الرئيس اثبت في الشفاء والنجاة الكرة او لا بطريق لم يبتن
على اثبات الطبيعة ثم اثبت الدائرة بوجه آخر وهو ان الاجسام الطبيعية ليس لها حالة الا الاشكال الكرية اذ لو كان لها شكل آخر لكانت على الخصوص
لانه لا شك ان ما له زاوية من الاشكال المضلعة والمجسمة والمخروطية لم يكن فيها اختلاف امتدادها عن المركز واختلاف في قدر من الطول والعرض
والطبيعة البسيطة لا توجب اختلافا واذا ثبتت الكرة بهذا الطريق فينبغي ان الدائرة بسبب قطع يحدث او بتوهم في الكرة حقيقية
ثم قال واما ما ذكره من ان الحكماء يلزمهم نفي وجود الدائرة فانه اذا فرض الشكل المرتسم مستديرا مضرسا وكان موضع منه اخفض من موضع حتى اذا
انطبق طرفا خط مستقيم على نقطة تفرض وسطا على نقطة في المحيط استوى عليه موضع كان الطول ثم اذا انطبق على الجزء المركزي وهو
الجزء الذي ينخفض عن المحيط كان اقصر لانه اذا اتم قصر بجزء او اجزاء فان كان زيادة الجزء لا يستوي به بل يزيد عليه فهو ينقص عنه بالكل
ثم جزء وان كان لا ينقص به بل يبقى فرجة فليبدأ بسد الفرجة بذلك القدر بعينه فاذا ذهب الا انقراض لا الى نهاية فيفي الا انقراج
الى غير نهاية وهو على مذهبهم انتهى فقد علم ان وجود الدائرة والكرة واشباههما ليس موقوفا على نفي الجزء وان كان جمهور المتكلمين القائلين
بالجزء انكروها لان وجوده يؤدي الى نفي وجود الدائرة فلا نه لو كانت من الاجزاء الغير المتجزية فلا يمكن طواهر الاجزاء متلاقية
كبواطنها او لا فعلى الاول الا ان يكون بواطنها اصغر من الطواهر فتنقسم ولا فحسب وعلى الثاني باطن الدائرة اعني المقعر طاهر
اعني المحدب وهو باطل ولكن في ابطاله متوقفا فالطريق استلزام ان ليحاط وان الدائرتين المحيطة بها والمحاط
بها وكذا المحيطة بالمحيطة الى ان ينتهي المحدب الاقصى المحاطة بالمحيطة الى ان ينتهي بالمحيطة بالمركز وبطلانه ضروري والذي واضح
لان المقعر ب و الطاهر والباطن والمطابق والمطابق وعلى التاني وهو ان يكون طواهر الاجزاء متلاقية يلزم انفكاك الجزء
غير الملاقي عن الملاقي ولان ما بينهما من الفرج لا يسع كلا منهما فيلزم الانقسام وان وسعه يلزم ان يكون الطواهر ضعف البواطن وكل
ملكه ولان الكرة فلكها بعرف المقالة الى ما ذكر من حكم الدائرة فقد انتظم انه على القول بالدائرة والكرة لم يصح القول بالجزء
المقدم حق او على صحة القول بالجزء لم يصح القول بهما لكن التالي باطل فاذا المقدم كذلك فاعلم ان طريق اثبات الحقائق الى الحكمة
والى الله المآل من احسن مقالة الاول الغرض اثباتها مطلقا محصلا للبرهان بما هو كمال لنفسه لا عن غيره اما لا وفي التالي اصطلاح المدينة

ومصلحة الناس في هدايتهم الى الحق وارشادهم وصيانتهم عن الباطل في العقائد وكثير من المباحث التي اهملوا في شرائط المباحثة مثل انهم اذا
حاولوا اقامة الحجة على نفي الجزء الطريق في ما يخالف اعتقادهم ويلزمهم نفي وجود الدائرة بان قالوا على تقدير وجود الدائرة ونركيبها من الاجزاء
يلزم الانفكاك فلهم ان يجيبوا عنه بان الانفكاك وان كان محالا عندنا لكن ثبوته على فرض امر مستحيل ليس بمحال وذلك الامر وجود الدائرة
لا دائرة الى انفكاك الجزء فاما اذا اقيم البرهان على وجود الكرة والدائرة باصول فلسفية مبتنية على اثبات الطبيعة والاجسام والاشكال
المستديرة في القوابل البسيطة فذلك وان كان تاما في نفسه لكن ليس بتام في حقهم لانكارهم تلك الاصول المبتنية على نفي الفاعل المختار
على زعمهم وهذا القسم نوع من الاحتمال في المباحثة وارشاد الراسخ بهذا الطريق اذ قد ثبت في الميزان مقدمة من جملة المغالطات
الموقعة للخطأ في الاستدلال اخذ مقدمة لا يسلمها الخصم في القياس الجدلي وان كانت صحيحة برهانية في نفس الامر ومن هذا القبيل الاستدلال
التي وقعت لبعض الناس على ابطال الجزء الذي لا يتجزى مما يبتني على اشكال غير المربع والمثلث القائم الزاوية المتساوي الساقين
مما يذكره القائلون بوجود الجوهر الفرد فان المتكلمين المنكرين لاتصال الجسم يحولون من الاشكال الا المربع والمثلث الذي يحصل
من قطر المربع مع الضلعين الذين يوترهما ذلك القطر فكيف ولم يبتن على ذلك المحال من الاشكال لا يكون برهانيا ولا جدليا
لعدم كونه برهانيا فلانه لو كان يمنع لزوم المحال والخلف على التقدير المذكور بان يقول ان اللازم من الدليل ولو كان امرا محالا
في الواقع الا انه محال مبني على التقدير المذكور لزم كون ذلك التقدير امرا مستحيلا فيجوز ان يكون مستلزما للمستحيل اذ قد فرض
ولعدم كونه جدليا فلان الخصم لا يعترف بثبوته لابتنائه على الاتصال وعلى اصول فلسفية كنقض الوجه الذي ذكره العلامة
في رسالته في نفي الجزء من فرض مثلث ... وان الساقين التي عدد ... قاعدته احد ... كل من ساقيه كقوس المبين الحادث في الفلك
مع الرحى من دائرة المعدل ومنطقة البروج المنتهيين الى الاحد من نقطة التقاطع الربعي اذ الجزء الذي في الانفراج بين الساقين
يتصاعد الى ان يصير بقدر جزء واحد وبعده يصير اصغر فيلزم الانقسام في ما لا ينقسم وكذا الدليل الذي ذكره حيث يستحيل انه لو تركب
الجسم من الاجزاء لم يكن قطر فلك الافلاك مقدار ثلثة اجزاء لا تتجزى بيان اللزوم انا لو فرضنا ثلثة خطوط متماسة يكون كل منها مركبا من الجواهر الفرد
ويكون الاوسط منها قطر المحدد واحد جانبيه فرضا ... والاخر ... بين نقطتين او خطا ... مار بالمركز وملاقيا للمحيط
من الجانبين مع انه مار باجزائه خطوط متصلة فيكون مركبا من ثلثة اجزاء وهو المطلوب ... فان كون القطر مركبا من ثلثة اجزاء
وان كان ممتنعا في نفس الامر الا ان استحالته على الفرض المذكور ... مع امكان ... وما بين الخطوط المذكورة الجوهرية المتلاقية
ثم غير المستقيمة لا يكون كل جوهر من ذلك القطر المهيئ سطحا ماراتا على الخطوط الجوهرية انما اذا كانت من اجزاء الاضلاع والقطر متوقع وكذا
ان يكون بين ... الجزء الخط ... المقدمة ... ذكره ... على

الهداية في اصرية الوجه بما ذكر من كلام الشيخ في عيون الحكمة والهيات الشفا حيث استدل على بطلان تركب الجسم من الجواهر الفردة بانه لو
تركب الجسم منها لزم ان يكون قطر المربع والمستطيل مساويا للضلع ثم نقض منها وجها آخر مع انه في مسئلة بطلان الجزء لم يذكر في الهيات الشفا
فصلا من هذا او غيره وما يظهر بمراجعة كتبه كطبيعيات الشفا وغيرها ليس الا انه فرض سطحا مؤلفا من اربعة خطوط كل خط جوهر [illegible] من اربعة
اجزاء فيلزم مساواة القطر للضلع وهو طريق جميع النظام القائلين بالجزء [illegible] الطريق الثاني ان المشي [illegible] الحركات
وتفاوتها الذي ليس بتخلل السكنات فلما احتجوا اليه [illegible] احدها فوق احد طرفي خط مؤلف من اربعة اجزاء والآخر تحت طرفه الآخر
[illegible] متحاذيان [illegible] والبطوء والاحد فلينبغي ان لا يكون [illegible] مقطع هو ملتقى اثنا والثالث او يكون [illegible] كلاهما
فوق طرفي مؤلف من ثلثة اجزاء فانه يلتقيان على وجه يوجب انقسام الجميع [illegible] احتجوا [illegible] لحوق السريع البطيء [illegible]
احد [illegible] الحركة معا وكان السريع [illegible] السطح بمقدار [illegible] ان السريع اذا قطع جزءا فلو قطع البطيء اقل منه لزم [illegible]
وان قطع [illegible] او اكثر لم يلحقه السريع ابدا او [illegible] احتجوا [illegible] لقولهم ان من المعلوم ان الشمس
لو [illegible] الظل مع [illegible] الطرف والضوء [illegible] الشمس [illegible] الا [illegible]
[illegible] لمدار [illegible] الصبح [illegible] احتجوا [illegible] اذا وقع خط مستقيم [illegible] جدار قائم على سطح الارض
حصل [illegible] مثلث [illegible] الخط المذكور [illegible] وفرض كل واحد من الضلعين المحيطين بالقائمة [illegible] مثلا [illegible] الضلع
[illegible] الجدار [illegible] الوتر [illegible] اذ لو كان [illegible] الضلع [illegible]
[illegible] مربع الضلعين [illegible] الوتر [illegible] جدار [illegible]
وانت اذا فرضت [illegible] الاجزاء [illegible] الجزء الوتر [illegible] يوجب [illegible]
وان الطريق الرابع [illegible] الظلال [illegible] الارض [illegible] الشمس [illegible]
[illegible] الظل [illegible] الشمس [illegible] الظل [illegible]
[illegible] الظل [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] متعددة [illegible] السبوت [illegible]
وبطلان [illegible] المقدم [illegible] الخط [illegible] الاجزاء [illegible]
احدها [illegible] القضايا المذكورة [illegible] الاجزاء العقلية [illegible]
[illegible]

من الجواهر ومنهم من زعم انه لو وجد الجزء لكان متناهيا [illegible] مثلا كرة او مضلعا لان المحيط [illegible] واحد او اكثر وكل منها يستلزم
الانقسام المضلع [illegible] الكرة [illegible] الكرة [illegible] المتشكل
من عوارض المقدار الطويل العريض العميق والجزء ليس [illegible] جهة والا لكان خطا [illegible]
فذلك في الاجسام [illegible] الاجزاء ومنهم من [illegible] كل جسم [illegible] نصف [illegible] الذي [illegible] اجزاء
ونحن [illegible] نصف ذلك الجسم [illegible] الجزء والجواب [illegible] الحكم المذكور [illegible] الاشياء
في [illegible] الاخر [illegible] العز المنقسم [illegible] بطلان مذهب النظام [illegible]
[illegible] القوة والفعل [illegible] بالفعل [illegible]
يلزم عليه [illegible] الطال مذهبه اولا بالنقض [illegible]
اجزاء متناهية [illegible] الكثرة [illegible] متناهية [illegible]
مقدار [illegible] الحكم [illegible] الاجزاء [illegible] الاجسام
ونسبة حجمه [illegible] الاجزاء [illegible] الاجزاء [illegible] الحجم
والا لما [illegible] متناهية [illegible] المتناهي [illegible] المتناهي
واعترض عليه [illegible] المذكور [illegible] العدد
[illegible] الزاوية [illegible] الوتر [illegible] الزاوية
الحادة [illegible] الزاوية القائمة [illegible] الحادة
[illegible] الاعداد [illegible] الاعداد [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] الواحد [illegible]
[illegible] الاعداد والمقادير [illegible] الاعداد [illegible] الواحد [illegible] المقادير [illegible]
كالاعداد [illegible] الوحدة [illegible] الوحدة [illegible]
بان [illegible] الوتر [illegible] الزاوية [illegible]
[illegible] الوتر [illegible]
[illegible] قسمة [illegible]

وهل امور مترتبة والموقوف على امور مترتبة غير متناهية محال فقطع المسافة محال كذلك على مذهبه ولهذا ارتكب الطفرة وهي على شناعته لم تنفعه
لان المقطوع لم يكن اجزاء المطفور فلا اقل من بعضها او اقل منه وهو ذا افتقر وان قيل هل كان حكمة في الامر حكما كيف والتمامي حركة الا
فعلى المسافة لا تتركها اصلا واجزاء مرار العضو الاولى على صفحة ملك وبعد العلم بها بالسوال الذي يجد كلها ملموسا وسودا و
لو كانت نسبة المقطوع الى المطفور نسبة المتناهي الى غير المتناهي لوجب ان لا يقع الاحساس بالملموس ولا بالسواد اللذين هو السبب ذلك
وعلى هذا الفرض كان اعتذاره عن ذلك لبنداحل من الناس يحاول الاعتذار عنه في ذلك الاشكال بان قطع المسافة المعينة انما يتوقف
على كون غير متناه الاجزاء انطبق كل جزء منه على جزء من الحركة وهو على جزء من الزمان وهذا لا يستلزم عدم تناهي الزمان لان المحدود من الحركة
والزمان يشتمل كل منهما على اجزاء غير متناهية كالجسم المتناهي وزعم ان هذا احسن قول الحكماء القائلين بقطع المسافة المحدودة مع كونها محتملة
للانقسام بغير نهاية في زمان محدود وذلك لكون الزمان ايضا كذلك وهو حجة الفرق بين المذهبين بالقوة والفعل جهلا منه او تجاهلا
حبا للتعصب او ترويجا للكلام وعرفي ان ما يوجد شيئا فشيئا من بداية لا الى نهاية فاستحالته لكونه غير متناه العدد معلوم بالضرورة كاستحالة
كون المحصور بين حاصرين غير متناه فالقول به قرع لباب السفسطة وضلال عن سنن الحق والصراط المستقيم فمن كان ذا بصيرة
ينقطع نفسه في هذا المذهب نفسه بدون الرجوع الى قطع المسافة وان كان لعدم التناهي فانه امتداد واحد ظاهر واضح ولكن من لم يجعل الله له
نورا فما له من نور ثم العجب ان المصحح لرأي النظام كيف يصير بعينه لقصة مذهب الحكماء في اتصال الاجسام عند جماعة تابعين لهم
في مفاسد مترتبة على نفي الاتصال الذي يشهد الحس ببطلانه وقد التزمها مثبتو الجزء الذي لا يتجزى ومن جملتها تفكك الرحى وسكون المتحرك والطفرة
والتداخل وعدم الحركة السريع البطيء ولقوة هذه المفاسد العظيمة بعض المنقلبين عن [illegible] دليلهم على اثبات الجزء راجعين الى مذهب
المحققين منهم الامام الرازي وغيره وتوقف بعضهم قال في كتابه نهاية العقول اعلم ان من العلماء من مال الى التوقف في هذه المسألة لتعارض الادلة وكذلك
قال في الاربعين صرح في كتاب الملخص في الاصول ان هذه المسئلة من مجارات العقول وكذا ابو الحسين البصري وهو احذق المعتزلة توقف في هذا كما
هذا الموقف فاذن لا حاجة لنا الى الجواب الجدلي عما ذكره انتهى قوله ونقل في التاريخ انه وقعت مناظرة في مجلس صاحب عباد بين جماعة من اصحاب
تناهي الاجزاء والحكي النظام القائل بعدم تناهيها وذكر فالزم الحكي النظام انه يلزم ان يكون الاجزاء غير متناهية في [illegible] الا
تنقطع مسافة محدودة الا في زمان غير متناه لانه لا بد [illegible] كل جزء منها [illegible] جزءه [illegible] انتقال [illegible] فاذا كانت الاجزاء
غير متناهية كان قطع [illegible] غير متناه [illegible] القول بالطفرة [illegible] لا يتناهى [illegible]
[illegible] الاجزاء [illegible] النظام [illegible] واحد [illegible]
السطح [illegible] فوق بعض وشنعت كل

كل

كل من الطائفتين على الاخرى وكثر التشنيع عليهما بالطفرة والتفكيك وكذا هؤلاء التزموا سكون المتحرك في طوق الرحى البطيء اذا تحرك على الوجه
الذي مر بيانه وهي يقوي التشنيع عليهم في التزام التفكيك وسكون المتحرك اذ ان تقرر الاول فيما يتفق العقلاء في ثبته واستحكامه وعدم تفككه كالفلك
الدوار وقد وصف تعالى الافلاك بالشدة في قوله وبنينا فوقكم سبعا شدادا وفي جسم لو تفككت اجزاؤه لتناثرت كالفرجار اذا كان لو شعور بذلك
بين سطحين [illegible] حركة كالانسان اذا دار على نفسه والثاني فيما يقع التفاوت بين الحركات باضعاف واضعاف حركة البطيء كحركة الفرس
والشمس فيما اذا كان نقطة محاذاة الثوري من الفلك الرابع عند ابتداء حركتها متقدما على مركز الشمس بقدر قوسي من ذلك الفلك للتلاقي لهم
مهرب من الاول الا بالاعتذار بالفاعل المختار وتعلق ارادته بتفكيك اجزاء الرحى تارة وبالصاقها اخرى [illegible] بان ارادة الباري جل شأنه تصوره من
[illegible] بين تقطع اجزاء الدائرة والرحى [illegible] الفطرة [illegible] ان ينبغي ان يقف حتى تزول [illegible] الاسرع وعلم مقدار
الوقفة من الزمان بحسب نسبة التفاوت بين المسافتين للاسرع والابطأ وكيفية انضباط هذه في ازمنة السكنات في كل جزء من الاجزاء الدوارة
على حوالي الدوائر ولا يتيسر للتصوير [illegible] اعتبار هذه الفطرة مع عوام الكفار والكرامات بل لا يتيسر لانسان [illegible] ضعفا وابعد او احدهما اقرب منه
من الاخر [illegible] ذلك الموضع [illegible] دفعة واحدة اذ لا يعلم الاقرب منهما انه كم يجب ان يقف في حركته ولا يعلم الابعد انه
كيف ينبغي ان يسرع حتى يكون وصول كل منهما موافقا لوصول صاحبه ومن الثاني بان عدم شعورنا بالكون في المتحرك البطيء في ازمنة السكون انما هو
اذا كانت نسبة زمان السكون الى زمان الحركة كنسبة فضل مسافة السريع على مسافة البطيء لزم ان يكون زمان الحركة الطف بكثير من زمان السكون
فينبغي ان لا يحس بالحركة اصلا ولا اقل من ان يرى تارة متحركا واخرى ساكنا ومما يؤكد فساد قولهم لزوم وجود المعلول بدون العلة في حركة الشمس وسكون
ووجود العلة بدون المعلول فيما اذا فرضنا بئرا عميقا مائة ذراع مثلا وفي منتصفها خشبة شد عليها طرف حبل طوله خمسون ذراعا وعلى طرفه الآخر
دلو ثم شددنا قلابا على طرف حبل اخر طوله خمسون ذراعا وارسلناه في البئر حيث وقع القلاب في الحبل الاول على طرفه المشدود في الخشبة ثم جررناه
فيكون ابتداء حركة القلاب من الوسط والدلو من الاسفل معا وكذا انتهاؤهما الى راس البئر وقد قطع الدلو مائة ذراع والقلاب خمسين
مع ان حركة القلاب متقدمة على حركة الدلو فلو كان له سكنات في خلال حركته لزم وجود المعلول بدون العلة التامة
في تقرير شبهة المثبتين للجزء ومن خيالاتهم كشف الغشاوة عن وجه المقصود بازالتها اعلم ان من خيال القائلين بالجواهر الفردة ان الجسم
ان لم يتناه القسمة فيه فيستوي الجسم الاصغر كالخردلة والاكبر كالجبل في المقدار لاستوائهما في عدم نهاية القسمة ويلزم ان يكون مقدار كل منهما غير
متناه من ذرة اذ مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه وهذا انما يندفع بان الجسم المؤلف لا من اجزاء بالفعل من القوة وعدم النهاية بالقوة
يمكن فيه التفاوت كالمئات والالوف الغير المتناهيين وبينهما التفاوت ما لا يخفى والحاصل انه كلما [illegible] اقسام فالكل ينقسم واذا
ساوى كل منهما صاحبه في العدد فكل واحد من الاقسام [illegible] للجبل اكبر وهكذا بالغا ما بلغ لا الى النهاية نعم من ذهب الى ان قسمة الجسم الى الاجزاء

الغير المتناهية حاصلة بالفعل كما للنظام فهذا نعم الدليل على ابطال مذهبه واما ما قال بعض الافاضل في هذا المقام من ان المقادير الغير المتناهية اذا كانت
متساوية او متزايدة كان مجموعها غير متناه بالضرورة واما اذا كانت متناقصة فلا الا ترى ان انصاف الذراع مثلا الغير المتناهية بمعنى نصفه ونصف
نصفه وهكذا لو فرضت موجودة لم يحصل منها الا الذراع والجسم انما يقبل الانقسام الى اجزاء غير متناهية متناقصة فلذلك لا يرد عليه انه لو كان هناك
اقسام غير متناهية العدد فاذا انضم بعض منها الى بعض يحصل منها ما هو غير متناه آخر يزيد مقدار المجموع على مقدار احدهما لا محالة فاذا انضم اليه بعض من آخر متناهية
يحصل المقدار الغير المتناهي قطعا والمنع مكابرة واما ان انصاف الذراع المذكورة الغير المتناهية لم يحصل منها الا الذراع فصحيح لو كانت تلك الانصاف
بالقوة واما اذا وجدت بالفعل فممنوع وما ذكره من توهم انه يستلزم ما لا اكثر منه فمن هذا القبيل على ان المقادير اذا كانت متناقصة من جانب يكون متزايدة
من الجانب الآخر لكون احدها ضعف الآخر فيكون المجموع المركب منها غير متناه في المقدار على ما اعترف به اللهم الا ان يفرق بان يكون تزايد الاجزاء من جانب
اللاتناهي وفي جانب التناهي فينبغي ان يلزم عدم تناهي المقدار في الاول دون الثاني وهذا الحكم حق بعد ان يكون اعيان تلك الاجزاء باقية لها بالفعل
في التسلسلات المفروضة متزايدة ومتناقصة على ان وجود الاجزاء الغير المتناهية في ذلك الجسم مما يبطله برهان التطبيق والتضايف وغيرهما لكونها
مترتبة شبهة اخرى قريبة المأخذ مما ذكره هي انه يلزم تغشية وجه الارض بحبة اذا قسمت باجزاء لا يتجزى وبسطت فيها فان وجه الارض سطح متناه
يمكن ان تغشيه اجزاء متناهية صغيرة الحجم جدا كثيرة العدد شبهة اخرى لو كانت القسمة غير متناهية لكان قطع المتحرك المسافة يحتاج الى قطع
نصفها وقبل ذلك نصف نصفها وهلم جرا فلا يقطع ابدا ويلزم ان يكون الزمان الذي يقطع فيه الانصاف الغير المتناهية غير متناه وهذه
الشبهة مما ذكرها مرة معقولة لتصحيح مذهب النظام وتأييده ومرة مردودة لانتقاض مذهب الحكماء وجوابها ان المسافة المقطوعة
شيء واحد غير منقسم الى اجزاء غير متناهية الا وهما وفرضا لا وجودا وفصلا وكذا الزمان الذي مقدار الحركة الواقعة فيها والكلام وارد على النظام
كما مر وشبهة اخرى ذكرها ابو ريحان البيروني معترضا على ارسطاطاليس في رسالة ارسلها الى الشيخ الرئيس هي انه يلزم على اصل اتصال
الجسم وقبوله للقسمة لغير نهاية ان لا يدرك متحرك سريع متحركا بطيئا ان كان المقدم منهما ابطأ كالشمس والقمر فانهما اذا كان بينهما
بعد معروض وسار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مثلا الى غير النهاية له على انا قد نراه يسبقها ونقل الشيخ الرئيس في هذه الشبهة مما اورده
الفيلسوف على نفسه واجاب عنه بجواب هو مما لا يرتضيه الشيخ لانه قال بعد ذلك واما ما اجاب به ارسطاطاليس عن هذه المسألة وفسره
المفسرون فهو ظاهر السفسطة والمغالطة وتلخيص الجواب الذي ذكره الشيخ ان ليس يعني بقولنا ان الجسم بلا نهاية ان يجزأ اجزاء بالفعل بل يعني به ان
كل جزء منه له في ذاته متوسط وطرفان فبعض الاجزاء يمكن ان يفصل بين جزئيه اللذين لديهما الطرف والواسطة وبعضها لا يقبل
لصغره الانقسام بالفعل فيكون القسمة فيها بالقوة فمن قال ان جزء الجسم صغير بالفعل لزمه هذا الاعتراض ومن قال ان بعض اجزائه منقسم
بالفعل وبعضه بالقوة لم يلزمه شيء لان الحركة انما تتأتى على تقسيم المسافة المتناهية في الاجزاء المنقسمة بالقوة وانا اقول ان المتحرك

مقدار ما دار القمر سارت الشمس في ذلك الزمان مقدارا آخر وهكذا اصح

٨٧

ليس للمسافة حركته حد آني موجود ما دام كونه متحركا فاذا لم يكن لكل من المتحركين المذكورين ما دام كونهما بالحركة حد معين موجود
بل حد موهوم فكذلك البعد الذي بينهما ليس بعدا معينا متخصصا بل بعدا مطلقا وانما يكون لكل منهما في كل آن فرض حد معين من
المسافة وبينهما مقدار معين منها الا ان وجود الآنات في زمان الحركة المتصلة بحسب الوهم فقط فكذا وجود حد
حد معين لكل منهما ومقدار مخصوص بينهما نعم وجود المناطق والتقاطعات والاقطاب في الافلاك مما يجعل بعض
الحدود محصلا بالفعل لا بمجرد الفرض لكن الحدود المحصلة بسبب مرور المناطق او تقاطع بعضها ببعض او حصول الاقطاب او
او مواضع هي غاية التباعد بينهما كما في الدائرتين او غاية التباعد بينهما ليست الا بعدا متناهيا بين كل اثنين منها مقدار معين
وحدها الذات والصفة غير منقسم الا بمجرد الفرض شبهة اخرى اذا دحرجت الكرة على سطح واحد بسيط مستو يكون ملاقاة دائرة
منها الخط مستقيم بنقطة بعد اخرى ويلزم منه تجاور النقط وتركب الخط منها وجوابه ان مماسة الكرة البسيطة ان كانت في حال الثبات
والسكون فهي بنقطة لا غير ولكنها في حال الحركة انما هي بخط غير قار متدرج الاجزاء في الوجود وكذا يكون المماسة بينهما في كل آن
فرض وجودها بنقطة الآن الآنات حالة الاتحاد بالتحقيق والوجود في حال النقطة المفروضة في الخط فان وجود الجميع بالوهم والفرض لا بالفعل
والفصل فالاستدلال بها على تجاور الآنات كما على تجاور النقطة من قبيل المصادرة على المطلوب الاول اذ لا تشارك فيه كما في الشارع في بنقطة
في جملة الحركات والازمنة كما في الاجسام والابعاد غير مؤلفة مما لا يتجزى وان سبيل الآن من الزمان بعينه سبيل النقطة الموهومة من
من الخط وان كان الآن السيال نسبته الى الزمان نسبة النقطة الجوالة في الدائرة والراسمة للخط في الخط وللنافي كلمات عجيبة في دفع هذه الشبهة
فتارة يقولون ان حديث الكرة والسطح فرض ومماستهما بالجوهر الفرد وتارة يقولون ان زوال الملاقاة لا يكون الا بالحركة وهي
زمانية لا آنية فلزوم تتالي النقاط والآنات ثم او زوال الانطباق في الزمان كما ذكرنا وحصول الانطباق بنقطة اخرى في آن آخر
بينهما زمان ولما استحال الجزء الذي لا يتجزى لا يكون زوال الانطباق اولا فلم يلزم محذور وتارة بان المتحقق ليس الا نقطة واحدة
فلزوم تتالي النقاط ثم بل ينعدم نقطة ويتحقق اخرى وكذا الحكم في تتالي الآنات وكلا هذين القولين بعيد عن الصواب اما الاول
فلانه لما دفع الاعتراف منه بان الانطباق الاول في الآن والثاني في آن آخر بينهما زمان فيتوجه السؤال بانه كيف
يكون الحال في ذلك الزمان بين الكرة والسطح ابينهما تلاق او تفارق والتفارق بينهما بين البطلان وان
فافرض الكرة من الحديد او جسم في غاية الثقل لا يرتفع عن السطح الا بمحرك خارج فرض عدمه واما التلاقي فهو اما بنقطة
او بخط فان كان الثاني لزم الانطباق بين الخط المستدير والمستقيم وان كان بنقطة والتلاقي بالنقطة لا يكون
الا في آن فينقل الكلام الى الزمان الذي بين آن وقعت فيه الملاقاة الاولى وهذا الآن ويعود التشوق بعينها

من راسي الكل محال وكذا القول بتجاوز الآنات كما زعمه المتكلمون فلم يبق من مدفع الا ما اطلعناه على الحق الذي ذكرناه في الجواب واما الثاني فلان تجاوز
النقاط واجتماعها متجاورة في الزمان يكفي للاستحالة وان لم يكن مجتمعة في آن واحد فذلك امر مستحيل لاستلزام انتهاء قسمة المقدار الى
ما لا ينقسم ولو بالقوة كما ذهب اليه محمد الشهرستاني ولما سيأتي حسبما يقام عليه البرهان من ان الممتدة ذات يجب الزمان من الحوادث وغيره
معيّنة مجتمعات في الدهر المحيط في الزمان ومغمورة فيه فيكون النقاط التي تكون منها في آن مجتمعة في الواقع على نعت التي ورد الان
كما تجاور الآنات اللازمة لها على ان هذا امر مستحيل في ذاته لانطباقها على الحركة المنطبقة على المسافة والمنطبق على المتصل الوحداني
لابد وان يكون متصلا وحدانيا واذا كان احد المطابقين مركبا من الافراد المتشافعة الغير المتجزية اصلا لزم ان يكون الآخر ايضا
مركبا منها وقد ثبت اتصال الجسم وعدم تألفه من الجواهر الفردة فكذلك حكم ما يطابقه من الزمان والحركة شبهة اخرى ان ما يمكن خروجه الى
الفعل من الانقسامات في المستقبل ان كانت متناهية فيقف القسمة الى ما لا يقبل القسمة اصلا عند فرض وقوع تلك الانقسامات
جميعا وان كان الممكن الخروج الى الفعل عددا غير متناه فيلزم منه ما يلزم من مذهب النظام وجوابها باختيار الشق الاول والقول بانه
وان كانت القسمة الممكنة الوقوع متناهية الا انها ليست في مرتبة معينة من التناهي حتى لا يقبل الانقسام بعدها وهكذا حال الزمان في
والحوادث التي في المستقبل عندهم فانهم ذهبوا الى ان كلما يوجد من الحوادث بعد هذا اليوم عدد متناه وكذا كلما يحصل من ايام الزمان
وساعاتها مقدار متناه ومع ذلك ما من جملة من الحوادث والايام والساعات الا ويوجد بعدها حادث آخر ويوم آخر وساعة اخرى فليس
معنى كونها متناهية انها تقف عند حد لا يتجاوزه والتناهي بهذا المعنى يصح في العرف اتصافه باللاتناهي الآن كثيرا ما يقع المغالطة
باشتراك الاسم بين اللاتناهي بمعنى عدم الوقوف عند حد وبينه بمعنى عدم النهاية في المقدار والعدد شبهة اخرى ان وجود الاطراف يستدعي
محلا غير منقسم كالجوهر الفرد وما في حكمه والا لكان انقسام المحل يوجب انقسامه ممنوع والجواب بمنع استلزام انقسام المحل انقسام الحال مطلقا
اللهم الا ان يكون المحل محلا من حيث ذاته المنقسمة واما اذا كان المحل بالذات المنقسم مع حيثية اخرى غير مجرد الذات فلا يوجب انقسام
ما حل فيه اولا ترى ان الاضافات قد ينقسم بانقسام محالها وقد لا ينقسم فالاول عندما يكون عروضها لمجرد الذات المنقسم وذلك كمحاذاة جسم
لجسم وانطباقه عليه فانه ينقسم المحاذاة والمطابقة نصفا وثلثا وربعا وغيرها حسب انقسام الجسم في المحاذاة او المطابقة الى النصف والثلث والربع
وغيرها وذلك لان محاذاة نصف الجسم نصف محاذاة كله ومحاذاة ثلثه ثلث محاذاة كله وهكذا والثاني عندما يكون عروضها لا لمجرد
المقدار كالابوة فانها لا يعرض للانسان الاب من اجل تقدره وجسميته مطلقا بل لاجل فعله النفساني الشهوي وافرازه فضلة من بدنه
يستعد لصورة من نوعه وكالبنوة فانها يعرض للابن بواسطة انفعال جسم قليل المقدار يصير مادة لبدنه بعد استحالات وتغيرات
كثيرة كما وكيفا على شخص آخر مثله انفعالا مثل قبول الافراز والانزال عنه وهاتان النسبتان ليستا عارضتين للاب والابن

من جهة

من جهة جسميتهما حتى تزايدا بتزايد الجسمين وتناقصا بتناقصهما وتنقسما حسب انقسامهما في البنية الى الاعضاء فيكون ليد الاب ابوة ما يقابلها الى
جزء من بنوة الابن التي يكون في يده فيكون الابوة التي في يده ابوة التي للكل فان ذلك واضح البطلان بل كل من الابوة والبنوة عارض
للحيوان بما هو حيوان ذو نفس مقيسا الى ما هو مثله في نوع كون الشيء ذا حياة ونفس ليس مما يوجب الانقسام وكذا ما يتبعه من الاعراض التي تعرض
من جهة الحيوانية وان كانت قابلة للتفاوت بالكمال والنقص في القوة والضعف عند بعض المحققين من الحكماء كما مر ذكره الآن فتفاوتها في مراتب
الكمال والنقص ليس بازاء تفاوت الجسمية بالعظم والصغر فيكون الكامل في الجسم كاملا في الحيوانية والناقص الصغير فيه ناقصا فيها لكون الابل
والفيل اتم حيوانية من الانسان والقردة فاذن نقول ان حلول الاطراف بما هي اطراف في الجسم من حيث جسميته بل لانتهائه وعدمه ولذا
ذهب جمع الى انها عدمية فالسطح ينقسم في الجهتين لا في الجهة الثالثة لان وجوده انما يحصل بقطع وقع في الجسم في جهة من امتداداته الثلاثة فلا جرم لما
كان عروضه للجسم بواسطة القطع الذي وقع له في هذه الجهة ما ينقسم في هذه الجهة لا بالذات لانه في هذه الجهة عدمي ولا بالعرض بتبعية انقسام الجسم فيها
لكون عروضه للجسم ليس من حيث وجود امتداده الى حد فيها بل من حيث فنائه وعدمه فيها ولكن ينقسم في الجهتين الباقيتين بالذات
والعرض جميعا اما انقسامه بالذات فلكون ذاته متصلة في الجهتين الباقيتين من جهات الجسم عند عروض القطع على الجهة الثالثة
واما انقسامه بالعرض وبتبعية المحل فلان عروضه للجسم ليس لاجل قطع ما سوى الواحد من امتداداته بل لاجل قطع الواحد وبقاء الاخريين
والا لكان خطا او نقطة فلا جرم ينقسم الجسم في الامتدادين الاخريين واما الخط فينقسم في جهة واحدة بالذات وبالعرض
بتبعية المحل ولا ينقسم في جهة اخرى اصلا بمثل البيان الذي ذكرناه وعلى هذا قياس عدم انقسام النقطة في جهة اصلا فاعرف وتدبر
شبهة اخرى يلزم منها طفرة الزاوية وهي عقدة عسرة الانحلال واشكال صعب الزوال مبناه على وجوب الانفصال في المقادير
وما يحصل منها كالزوايا والاشكال تقريره ان الزاوية المسطحة مقدار سطحي بين خطين يلتقيان على نقطة [illegible] السطح
والجهة المذكورة على اختلاف مذهبي الرياضيين وغيرهم فيها وعلى ان تقديره اختلاف بين الحكماء في قبولها القسمة بغير النهاية في الجهة
التي بين الضلعين والزاوية قد يكون متفقة الخطين مستقيمتهما او مستديرتهما سواء وقع تحديبهما وتقعيرهما في جهة واحدة او كل منهما
في جهة اخرى مقابلة للجهة التي للآخر وهو اعم من ان يكون جانب التحديب منهما موضع الملاقاة او جانب التقعير بشرط ان لا يصير احد من
هذه الصور متحدين في الوضع بحيث ينطبق عليهما جميعا خط واحد والا لم يكن بينهما زاوية وقد يكون مختلفة الخطين وهي اما ان يكون
بحيث وقعت حدبة خطها المستدير الى الداخل كزاوية حدثت من خط مستقيم بدائرة من خارج او داخل الى خارج كما اذا حدثت من تقاطع قطر
الدائرة ومحيطها فالاولى مما بين اقليدس في كتابه بالشكل الخامس عشر من المقالة الثالثة منه على انها احد من جميع الحواد المستقيمة الخطين والثانية اعظم
من جميع تلك الحواد فاذا تقرر هذا فنقول اذا فرضنا خطا منطبقا على الخط المماس تحرك الى جهة الدائرة مع ثبات نقطة التماس حتى حركة ما له

حركة ما فان قد يتحرك ليحصل زاوية مستقيمة الخطين اعظم من الزاوية المذكورة من دون ان يصير اولا مثلها وهذا هو الطفرة بعينها في الحركة وكذا
اذا فرضنا حركة القطر في حركة مع ثبات احد طرفيه يصير تلك الزاوية منفرجة من غير ان يصير اولا مثل القائمة لان زيادتها هو ازيد مما نقصت من
من القائمة عليها وكذا اذا فرضنا رجوع كل من الخطين المذكورين في موضعه الاول يلزم المحذور المذكور ويصعب التخلص من الاشكال على هذه العقدة وذكروا فيها
وجوها غير سديدة وتشبث بعض العلماء بان الزاوية من مقولة الكيف مما لا يجدي نفعا كما على وجه الطفرة وبعضهم ذكر ان هذه الحركة من احد الضلعين ليس في
ما بين الضلعين من جهة عرض البسيط الواقع بينهما بل في جهة اخرى هي جهة طول ذلك البسيط والزاوية لا تقبل الانقسام الا فيما بين الخطين لا
في ما بين الرأس والقاعدة وبسط الجواب هو ما ذكره شيخنا وسيدنا ادام الله ظلال الظليل على مفارق مريديه بادامة وجوده الشريف وعمره الجليل
وامداد اشراق نوره مستديما على تنوير قلوب السالكين وتطهير نفوس المستعدين لشفاء العليل وبرد الغليل حمد الله وقوته من وجه وجيه نذكره
تبركا بما افاده وتيمنا بما منّ به وهو ان الزاوية المختلفة الضلعين لها اعتباران اعتبار انها سطح واعتبار انها احيطت بمستقيم ومستدير ومراتب الكيفية
وهي انما تقع في طريق تلك الحركة بالاعتبار الاول فقط دون الاعتبار الثاني لان شيئا من الزوايا المستقيمة الخطين لا يمكن ان تساوي زاوية اخرى
مختلفة الضلعين وكذا العكس فانه اذا طبق الضلع المستقيم من المستقيمة الخطين على المستقيم من مختلفتيهما فاما ان يقع المستقيم الاخر بين
المختلفين او خارجا عنهما اذ لا يمكن الانطباق بين المستقيم والمستدير فلا ينطبق الزاوية المستقيمة الخطين على مختلفتيهما وبالجملة تختلف حقيقة
الزاوية من جهة اختلاف الضلعين استقامة واستدارة لانهما من الفصول المنوعة للخط فكذا لما هي حاصلة من جهة كونه محاطا ولما كانت الحركة امرا متصلا المخالفة
اتصال المسافة والجسم وقد تقرر ان الامور المختلفة بالنوع لا يكون بينها اتصال وحداني موجود بوجود واحد فما يقع في طريق الحركة لا بد وان يكون افراده اتصال
ومراتبه من نوع واحد فشيء واحد من افراد احد المقدارين المختلفين بالماهية يقع في مسافة الحركة ومسلكها او لا ترى ان المتزايد بحسب المقدار الخطي لا يصل ولا
ولا يبلغ بحركته في شيء من المراتب مقدارا سطحيا وبالعكس وكذا المتزايد في السطح لا يبلغ بالحركة حدود التساوي جسما وبالعكس بل كل فرد من احد نوعيها
اذا فرض انه صغر وصار اكبر انما يبلغ في التساوي جميع الافراد المتوسطة في القدر بين المبدأ والمنتهى من ذلك النوع وهي التي تكون واقعة في مسلك تلك الحركة ولا يمكن
ان يبلغ الى مساواة الشيء الذي من النوع الاخر ولا هي واقعة في مسلك تلك الحركة اصلا فلا يلزم من ان يبلغ الزاوية التي بين الدائرة والخط المماس في التعاظم الى زاوية
مساوية مستقيمة الخطين ولا التي بين القطر والمحيط في التصاغر الى مساوية لها ولا التي بين الخط المماس والقطر في التعاظم ولا في التصاغر الى مساواة التي هي اعظم الحواد بحث
وتتميم وللباحث ان يقول اذا تثبت زاوية زاوية انها اعظم او اصغر منها ازيد او انقص فلا بد ان يصلح ان يجري بينهما قياس الازيدية ان يجري بينهما قياسيا
المساواة ايضا اذ الاعظم والازيد بالنسبة الى الامر لا بد وان يشتمل على مثل ذلك الامر [illegible] عليه فاما ان يجيب عن المستقيمة الخطين ثابتة بالامكان وجوابه والمختلفة الخطين
بان الازيدية تحققها بطريق الاشتراك الاسمي او بالحقيقة والمجاز فما يتحقق بين مقدارين يوجد بينهما اتحاد وشركة ويتحقق لها المشاركة به
والنسبة بينهما لا محالة عددية وحصلت بابتنائها على احد المقدارين المتجانسين من الاخر بان يعد هذا المقدار من ذلك المقدار ثلثه او ربعه او جزءا
بانه

من غير جزء منه وهذه هي النسبة التي تسمى بين المتناسبين ويلزم كون احدهما مشتملا بالقوة على الاخر مع شيء زائد وعلى ما يتحقق بين مقدارين
لا يمكن ان يعد لواحد منهما ان يشتمل على صاحبه وهو لا يتحقق الا ان يكونا من نوع واحد وجنس قريب ولذا عرف ارشميدس الخط المستقيم بانه اقصر الخطوط
الواصلة بين النقطتين مع ان الاختلاف بين الخط المستقيم والمستدير وكذا بين الخطوط المستديرة المختلفة في التحدب بالفصول المنوعة
وايضا المساواة فلا معنى لها الا الاتحاد في المقدار والكمية فلا بد ان يكون المتساويين متحدين في نوع من الكمية فعلى ذلك قد ظهر انه يصح ان يصير
المقدار في اعظم من الاعظم بدون ان يصير مساويا له كما اذا فرضنا درجة واحدة من الدائرة يزيد بحركة الوجه الى ان يبلغ نصف الدور فيصير اعظم من
القطر وقد كانت اصغر منه لا محالة بدون ان يصير وقتا مساوية له فاعرف هذا واما ما زعم من كون سدس المحيط من الدائرة مساويا بالوتر الذي
يساوي نصف القطر لكونهما ضلعي مثلث متساوي الاضلاع في الذهن الترسيمي فلو فرض ان يكون ستين جزءا كنصف القطر من اجزائه يكون القطر مائة بها
وعشرين جزءا مثل سدس المحيط الذي اجزاؤه ستون لبعضها سدس ثلث مائة وستين من اجزاء المحيط عند الحساب فالوهم فيه ان عدد ستين لسدس
المحيط حقيقي ولنصف القطر وضعي اذ ليست اجزاء القطر بحسب الحقيقة مائة وعشرين بل بحسب الوضع عندهم لمصلحة ادعوها في السهولة في الحسابات
واما اجزاؤه الحقيقية فهي مائة واربعة عشر وكسر فلم يلزم المساواة بين القوس ووترها الا في الوضع لا في الحقيقة فالمحذور غير لازم واللازم غير
غير محذور وبالجملة ومنهم ارشميدس [illegible] المقادير المتخالفة الانواع نسبة بالازيدية والانقصية الصميمتين لا المساواة فهذا مذهب الصميمتين
بالمغايرة بين المختلفين بوجه القسم دون المساواة وسائر النسب العددية واشتراط التي تسمى في النسب مطلقا على ما اشتهر بين المتأخرين
بتقييدها فيما اذا كانت عددية لا مقدارية اي صميمية وههنا شبهة اخرى كثيرة منشؤها الاخذ مشتركا لا امثلة في الجواب تركنا ذكرها على
وجه التفصيل مخافة الاسهاب في التطويل ولان مبنى الاجوبة عن الكل على تحقق الحركة كما سيجيء احسن سيجيء حينئذ فانتظره وهنا الحركة
اثنا اتيته ومن ما يستلزم حصول شيء غير منقسم من الحركة والزمان شيئا غير منقسم بازائهما من المسافة وكما يوجب حركة النقطة بالحركة
مثلا تتالي احياز غير منقسمة وكانقضاء عدم الآن في الآن الذي يليه تتالي الآنات المستلزم لتركيب المسافة من غير المنقسمات وكاستلزام حدوث
اللاوصول في آن يلي آن الوصول تتالي الآنين وكذا اللاانطباق واللامحاذاة وكاستيجاب كون الزمان مركبا من الآنات في
والحركة من الاكوان الدفعية بكون ما في الزمان امرا غير منقسم مع انفصاله عما في طرفيه لا يليق لعدم منهما فاذا عدم وجد آن آخر منفصل
عنه بمثل ما ذكره ويكون الحركة لا اول لحدوثها لعدم حدوثها في آن هو مبدأ الحركة والا لكان الزمان موجودا في الآن ولا في آن
آخر يكون بينهما زمان والا لم يكن ما فرض مبدأ مبدأ [illegible] ان في الآن الاول الذي هو اخر زمان السكون فيكون معا في
السكون الاول في الآن الثاني وكاستلزام اتصال [illegible] وجدان التفاوت بين الحركتين سرعة وبطءا اذا انقضاء
في الاخذ والترك للكون كل منهما في كل آن نفرض من زمانيهما في الآخر ويكون كل واحدة منهما مساوية لا يكون الاخرى واللازم

مكذا المستلزم وقد مر تشبيه هذه الشبهة في الزام مساواة الخردلة للجبل في ان قبول القسمة الانفكاكية ثابتة لا الى غير النهاية واعلم انه ذهب
جمع من القدماء منهم ذيمقراطيس الى ان ما يشاهدون من الاجسام المفردة كالماء والهواء مثلا ليست بسايط على الاطلاق بل انما هي حاصلة
من تالف بسايط صغار متشابهة الطبع في غاية الصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية فقط وهذا بتسميتها اجساما يمتاز هذا المذهب
المذهب عن مذهب القائلين بالجزء ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والترجيح القول بالخلاء وقيل انها
مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل الى خمسة اشكال انواع في الاشكال فللنار اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء ذو ثمانية
قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنى عشر قاعدة مخمسات هذه ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ في الشفاء
انهم يقولون بانها مختلفة الاشكال بعضهم يجعلها متفقة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين الدليل في بطلان هذا المذهب بان تلك الاجزاء لما
كانت متشابهة الطبع اعترفوا به جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الى ان حصل اجتماعها والنسبة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على
على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا الى ذاته لامتنعت على المجموع وفيه بحث اما اولا فلكونه مبنيا على تساوي تلك الاجسام في الماهية
ولا يبعد الاعتراف بكونها متشابهة وتماثل الطبع او غاية الامر فيه ان يحصل الزامهم بذلك فلم يكن البيان برهانيا ولقائل ان يدعي انها مختلفة الماهية
ولا يوجد جزءان متحدان في الماهية فلم يثبت ان كل جسم قابل للقسمة الانفكاكية فلم يتم دليل اثبات الهيولى فضلا عن ان يتم واما ثانيا فلان
صحة هذا الدليل على هذا التقرير موقوف على تساوي الاجسام الحسية ومباديها التي تركب منها الاجسام وهو غير ثابت ولانهم يعترفون به
ايضا لان هذه الاجسام الحسية متخالفة الطبايع بالضرورة فاذا كان مباديها متفقة الطبع جميعا فلم يكن الكل والجزء متفقين في الطبيعة
وان كان المراد من المجموع العدد الحاصل من تجرد الاجزاء المادية من غير ملاحظة الصورة الى حصلت للكل فليس لها حقيقة متأصلة لها وحدة
طبيعية حتى يحكم عليها بانها مساوية لغيرها في الحقيقة ام لا وكانه اخذ هذا الحكم من قول الشيخ ان القسمة بانواعها محدثة اثنينية في المقسوم متساوية
طبايع كل واحد منها طبايع المجموع ولم يدر ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد والا فلا يخفى فساده ظاهر من جامع نوعين مختلفين
ولنكتف في اثبات هذا المرام بما ذكر من كلام الشيخ مع مزيد شرح واتمام فالطباع معناه مصدر الصفة الذاتية الاولية للشيء حركة او
او سكونا كان او غيرهما وهو اعم من الطبيعة والمراد من انواع القسمة ما يكون بحسب الفك والقطع او بحسب الوهم والفرض او بسبب اختلاف عرضين
قارين اي ما هو للموضوع في نفسه كالسواد والبياض او غير قارين اي ما هو له بالقياس الى غيره كالتماس والتحاذي وقد مر ذكر هذه الاقسام
والدليل على انحصار القسمة في هذه الانواع ان الانفصال ان يؤدي الى الافتراق فالاول والا فان كان في مجرد الوهم فالثاني والا
فالثالث وربما قيدنا الوهم بالمجرد صار هذا التقسيم قسمين التثاني والاول في تقييد الانفصال بحسبما يكون بحسب العرضين الغير القارين وقد
سابقا الى الوقوف بين قسمين باحد مادي من شانه انتزاعه في الخارج والاخر فارض عرض لقابليته مضاف اضافة بالمعنى الذي يعرض للافضاء

واستدلال بعضهم على كون الانقسام بهما وحيا بقولهم ان الجزء مالا ينقسم لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا من غير تعرض لما يكون باختلاف
عرضين ضعيف لما لا يخفى لان الغرض منه تعريف الجوهر الفرد ولا يضر الاخلال في التعريف لانه قد ظهر من نفي الانواع المتباعدة في فعل واحد من الشيء
نفي النوع المتوسط في ذلك الشيء وكذا قولهم انا نقطع بان الجسم الذي بعضه يحيى او وقع عليه الضوء دون بعضه جسما اخر يحصل فيه الانفصال
بالفعل ولهذا يصير جسمان ثم اذا ازال ذلك السحق او الضوء او الملاقاة صار جسما واحدا وكذا قولهم لو كان كذلك لصير السافة ما
لا نهاية لها في الخارج بحسب موافاة المتحرك حدودها ثم يعود في ذاتها واحدة متصلة في نفسها عند انقطاع الحركة فان ترجع للطبع قوتي في الخارج
من الباختلاف عرضين قارين بانفصالهما التي يتبع فيها ذلك السلب نوع من التدليس والمغالطة فانا قاطعون بان محل السواد من الجسم محل
البياض منه وان ارتفع الوهم والفرض وخصوصا لمن عرفه باطنه وبان سطح الاسود غير سطح الابيض وبان الماء الى غير الماء الذي جاور فيه الذي قال
ان موافاة المتحرك كل منه متعددة ليلزم تعدد المسافة بوجه فضلا عن عدم تناهي العدد ومن الذي قال ان للمسافة المتصلة حدودا في الواقع
ولهذا الامر اغاليط الماضرين من ان الموصوف من الحركة في كل وقت جزء غير منقسم وسيعطف اشراق العرفان على تحقيق حقيقة الحركة والزمان
بحيث لم يسبق لاحد مثله ان شاء الله تعالى حسب ما عندنا ان الاعتقاد مما لو ذكر ذلك تصريح الشيخ في منطق الشفاء بانه انفصال بالفعل وقد ذكر ايضا في نجاة الاشارات
من ان الانفصال بحسب اختلاف العرضين انفصال في الخارج من غير ان بلا افتراق يثور ما قررناه فمعنى كلامه ان كل متجزي مما يوجد ويفرض فيه حد ما كان
باحد سببات القسمة يتميز كل واحد منهما في الافراز في الوهم او في الخارج بما وطباع الافراد طباع المجموع المتصل المنتهى اليهما وذلك الانقسام عبارة عن وحدة في توحيد
بين هو في الوجود الواحداني والوحدة الواحد لا يعرض لامر متخالف في الماهية المتصلة التامة المستغنية كل منها في تمام هويته عن الاخر كالمادة والصورة
والجنس والفصل المتمايز بعضها عن بعض لنقصانه وابهامه فاذن لا يخلو اما ان يكون طباع كل جسم من الاجسام الغير مطلقة مساو للاخر ولا اقل
واحد منها للواحد الاخر او يكون الجميع متخالفة الطبايع بحيث لا اشتراك في الطباع بين اثنين اما على الشق الاول فنقول التمام الصفات عنهما
اعني اتصالها وافتراق الجسمين اعني انفصالهما اما بحيث يمتنع ارتفاعهم ام لا وعلى الثاني ثبت المرام من تجويز الفصل والوصل في تلك
الاجسام وعلى الاول فلا يخلو اما ان يكون الامتناع لامر ذاتي ام عرض لازم او مفارق فان كان الثاني فلذلك لان المطلوب ثبات
الهيولى سيظهر وهو انما يثبت بما يكاد من امتناعها وان لم يقع بعد في الخارج لمانع لازم كما في الفلك او مفارق كما في الصور القلابية في بعض الاجسام
التي تمثلها الرياضيون المحسوس الاول لا يحتمل القسمة عند الحس ما رأيه الزمان الذي فيه يقطع الحركة ذلك الجسم هو المحرك الاول من الزمان عندهم كما ذكره
المعلم افلاطون في كتاب النواميس الا ليس هو الزمان الذي اذا تحرك المتحرك كالنقطة الجوالة او الا ما يظهر فيه دايرة عظيمة وقطعا طويلا
يرى الحس مجتمع الاجزاء معا وان لم يكن كذلك في الواقع وان كان الاول فيجب ان يكون نوعه منحصرا في واحد والمفروض خلافه واما على الشق
الثاني فنقول تلك الاجسام وان تخالفت بحسب الطبايع والصور الا ان الجسمية المشتركة بين جميع الاجسام جسمية نوعية متصلة في الخارج وانما

وأما المختلف افرادها من حيث هي افرادها بأمور منضافة اليها من خارج وقد مر في مباحث الماهية بيان التحقيق الفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو مادة الأنواع وبين الجسم بالمعنى الذي هو جنس فالفصول عوارض خارجية منضمة بالقياس الى المعنى الأول متممات داخلية مقومة بالقياس الى المعنى الثاني فجسمية اذا خالفت جسمية اخرى كانت بأمور خارجية سواء كانت جواهر صورية او اعراضا واما جسم اذا خالف جسما آخر مباينا له في النوع كانت بأمور داخلية وعدم الفرق بين هذين المعنيين مما يغلط كثيرا وبالجملة لا شبهة في ان الصورة الامتدادية وهي تمام حقيقة الجسم بما هو جسم في جميع الأجسام امر واحد نوعي متصل ومقتضاها فيها واحد فما يجوز ويمتنع لها في بعض الأفراد يجوز ويمتنع في الكل فتح لو كان الالتئام بين الجزئين المتصلين مقتضى ذات الطبيعة الامتدادية يلزم ان يكون الأجسام والامتدادات كلها متصلا واحدا ولو كان الانفكاك بين المنفصلين ذاتيا لها لم يوجد شيء من ذلك الطبيعة متصلا واحدا ابدا بل يتحقق لا في الخارج ولا في الوهم وذلك ضروري البطلان والجواهر الفردة مع استحالة جوهرها ليست من افراد تلك الطبيعة بحسب مفهوم الاسم عن زعم فهذا تقرير البرهان على ان القسمة الانفكاكية لا تقف عند حد في شيء من الأجسام من حيث الجسمية وان احتج في دعوى التشابه في الأجسام سواء كانت الدعوى بتقديم برهانية او مسلمة عند الخصم كما في الاقيسة الجدلية ولذلك اكتفى الشيخ ببيان واحد في اثبات القسمة للاجسام الغير القابلة للفلكية وجعل المانع عن الانقسام في الفلك لا زمان لما دفعها ازليا وجعل المانع في العنصريات خارجا عن الطباع المشتركة وان كان المانع في الفلك وافلاذ جوهره بما هو نوع خاص من الجسم لا بما هو جسم فقط وكذا لزم المانع له او دخل فيه من حيث نوعه ان لا يكون الا شخصا واحدا لم ينقسم خلاص آخر لو قطع النظر عن تشابه الأجسام المنفصلة لتم البرهان لان النظر في جسم مفرد وقبوله للتبعيض الوهمي يوجب ان يقبل الجزء المقداري ما يقبله الكل وبالعكس لتشابه الكل والجزء فان الحقيقة الامتدادية ما يطابقها لم يختلف اجزاؤها المقدارية جزئياتها فالكل مع وجوده بالفعل وتشخصه غير الجزء وجوده بالقوة وتشخصه فيجوز بحسب الماهية المشتركة ان يعرض لاحدهما ما يعرض للآخر وبالعكس فلينحصر ان يكون المتصل منفصلا والمنفصل متصلا ليس جزء الجسم يلزم ان يصح كون مقداره كمقدار الكل فلم يبق فرق بين الكل والجزء كلية لكن يمتنع ان يكون مقدار الجزء مثله فهذا من ضروريات تعين الكل كلا والجزء جزءا والا فالتبادل كان جائزا من حيث الطبيعة بين فما تقول في الفلك من حيث كونه فلكا حيث امتنع الفصل في اجزائه لا على المجموع قلنا ليس للفلك بما هو فلك جزء مقداري لان طبيعته المنوعة لجوهره امر وحداني غير سارية في الجسم المقسوم بحسب الفرض مادة الفلك لا فلكيته كما ان المقسوم من الحيوان قالبه لا حيوانيته وههنا شبهة مشهورة اعضلت النحارير حلها هي ان منشأ الاستدلال استعمال لفظ المشترك بين المعنيين بمعنى واحد في الموضعين فيكون مغالطة لا دليلا وهو ان يقبله الأجسام الذي تقرر امتناع افرادها ليس الا انفصالا قطعيا وانفصالا خلقيا وما يقاس عليها من تجويز التئام الأجسام وانفصال الأجزاء صفتان طارئتان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الانفصال الذي مع الفعلية لا ينافي اللزوم وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فيقتضي اطراد حكم الطبيعة الواحدة في جميع

الاجزاء

الجزئيات هو جواز الاتصال والوحدة في كل من تلك الأجسام بحسب اول فطرتها والانفصال والتعدد في اجزائها كذلك ولا يكفي ثبوت هذا المعنى في تمهيد اثبات الهيولى بل لا بد من التوصل فيه الى امكان طرو الوصل بعد الفصل او الفصل بعد الوصل فان المحوج الى الهيولى في كل موضع الامكان الاستعدادي المغاير للفعلية في الوجود دون الامكان الذاتي المجامع لها فيه الا ان فيه ضرب من ملاحظة العقل واعتباره كما ستعلم ان شاء الله وقد اجاب شيخنا واستادنا سيد الأعاظم الأعلام وسند الأكابر الكرام ضاعف الله قدره بان قبول القسمة الوهمية مساوق لامكان القسمة الانفكاكية بالنظر الى نفس طبيعة الامتداد وان منع عنها مانع لازم او زايل او لو امتنع الانفكاك عليه لذاته لكان فرض الانقسام فيه من الأوهام الاختراعية ولم يكن فرق بين فرض الانقسام فيه وبين فرضه في المفارقات الذوات ولا شك ان فرض الانقسام الوهمي من المعاني الانتزاعية وخصوصا اذا كان منشأ اختلاف عرضين محجث وكشف هذا منقوض بالزمان فانه عندهم متصل قابل للقسمة الوهمية غير قابل للقسمة الانفصالية وايضا توهم القسمة ان سلم كونه مساوقا للتجويز ووقوعها في الخارج لكن تجويز العقل وقوع امر لا يستلزم امكانه الذاتي فضلا عن الاستعدادي اذ ربما جوز العقل شيئا في بادي النظر ثم اذا قام البرهان على خلافه ثم اذا لم يكن ممتدا قابلا للانفكاك الى خارج لا يلزم ان يكون توهم القسمة فيه كتوهم القسمة المجرد لظهور الفرق بينهما بان هذا ممتد وذلك خارج عن جنس الامتداد وما لا امتداد ولا وضع له يكون تقدير القسمة فيه اختراعا محضا في العقل ثم ان لابطال هذا المذهب دليلان آخران احدهما وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الأجسام كما يدل عليه التجربة في القارورة الضيقة الرأس الجاذبة للماء بعد المص الصياحة في النار بعد السد مع كون الخلاء محالا وثانيهما ان كلا من تلك الأجسام لو كان بسيطا او الطبيعة واحدة لكانت كرية الأشكال لما سيجيء فيحصل بينها فرج خالية والخلاء محال وان كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع لم يكن متصلا واحدا وهذا خلف وايضا اجزاؤها يكون مستعدة للانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من وقوع الخلاء

الفن الثاني في البحث عن حال الهيولى ماهيته وحقيقته وفيه فصول

في الاشارة الى ماهية الهيولى جهة مفهوم الاسم واثبات وجودها وتحقيق انتهاء ما اشرك احد منه انك تعرف ان الأجسام سيما التي يتوارد عليها الصور والهيئات ولا سيما العنصرية يختلف عليها الاستحالات والانقلابات ولا يحتاج الجمهور في اثبات وجود امر يصدق عليه مفهوم هذا الاسم اعني المادة القابلة لوجوه هذه الحوادث واللواحق وزوالها عن كل الى استيهال فطنة علمية بل يعلم ويعتقد يقينا بالفكر والحدس ان التراب يصير نطفة والنطفة تصير جسد انسان او حيوان والبذر يصير شجرا والشجر يصير ماء او دخانا واذا قيل انه خلق من الماء بشرا او من الطين حيوانا لا يخطر الا ان يفهم من هذا القول ان النطفة بأنيتها نطفة والطين طينا صار هذا البشر وحيوانا حتى يكون في حالة واحدة نطفة وجسد انسان او طينا وحيوانا واما ان يكون بطلت النطفة بكليتها من اصلها بحيث لم يبق منها شيء اصلا وكذا الطين ثم حدث حيوان او انسان في ما خلق الانسان من نطفة ولا الحيوان من طين

بر ذلك ان ابطلنا الكلية وهذا شيء آخر حصل جديدا بجميع اجزائه واما ان يكون الجوهر الذي كان فيه الهيئة النطفية والطينية بطلت عنه
تلك الهيئة وحصلت فيه انسانية او صورة حيوانية والقسمان الاولان باطلان عند الكافة وليست مما يعتقده العوام ولذلك
كل من زرع البذر لينبت شيئا منه او زرع ليكون له ولد يفرق بين ولده وغيره بانه من مائه ويحكم على الزرع بانه من بزره وعلى
الفرخ بانه من بيضه والاكثر انه لا يحصل في الزراعة من البر غير البر ومن الشعير غير الشعير ولا في التوليد من الانسان غير الانسان و[illegible] المحض
غير المحض ومن الحمار غير الحمار ومن المزدوج من القسمين غير المزدوج في صفات كل منهما ثم ان جحد جاحد وعاند معاند لا يلتفت اليه العاقل
الفطن بل يكذبه بمجرد الحدس الانساني ومثل هذا الانسان يكذب نفسه في احكام كثيرة الا انه لا يستحي عن نفسه ومن لا يستحي عن نفسه لا يستحي
عن الناس لانه اقرب اليه من نفسه فظهر ان الهيولى من حيث المفهوم لا خلاف فيها لاحد بل وقع الاتفاق من العقلاء مع افتراقهم في الآراء على
ثبوت مادة يتوارد عليها الصور والهيئات الا انها عند الاشراقيين ومن يتبعهم نفس الجسم الذي هو امر واحد لا تركيب فيه
عندهم بوجه من الوجوه فمن حيث جوهريته يسمى جسما ومن حيث اضافته وقبوله للصور والمقادير يسمى مادة وعند المشائين ومن يحذو حذوهم
جوهر بسيط يتقوم بجوهر آخر حال فيه يسمى صورة يتحصل من كليهما جوهر واحد الحد قابل للمقادير والاعراض والصور اللاحقة وهو الجسم
فالجسم عندهم مركب في الحقيقة من الهيولى والاتصال القابل للابعاد الثلثة وعند اصحاب ذيمقراطيس اجسام متعددة بسائط غير قابلة
للفصل وعند قوم آخرين من المتكلمين على تشعبهم وتكثرهم هو الجواهر الفردة التي يتقوم بها التأليف فيحصل الجسم فالتاليف عندهم
بمنزلة الصورة عند المشائين الا انه عرض لا يقوم بذاته بل بمحله والصورة جوهر يقوم بذاته ويتقوم به محله الذي هو الهيولى
نعم من زعم ان الامتداد الجسمي عرض في المادة والجسم مركب من الهيولى والاتصال العرضي يكون مذهبهم اشبه بمذهب المشائين
ويبقى الفرق بينهما بان تقوم جوهرية المحل في الوجود يكون عنده بما سماه صورة وعند هؤلاء بذاته مع اتفاقهم على تقوم
الجوهر المركب بالعرض القائم بالجزء الآخر منه بحسب الماهية ويكون المحل شخصا واحدا عنده واشخاصا متعددة عندهم ونسبة مذهب
المتكلمين الى هذا المذهب كنسبة مذهب ذيمقراطيس الى مذهب الاشراقيين لان هذين مشتركان في عدم جسمية الهيولى مع جوهريتها
وقبولها الانقسام ومفترقان في فعلية الانقسام وعدمها وذانك مشتركان في جسميتها ويفترقان في كون الاقسام جميعها حاصلة بالفعل
او بالقوة والهيولى عند المشائين استعداد محض وعند غيرهم ذات جلية لها قوة من وجه وفعلية من وجه وستعلم ان جوهرية الهيولى لا يوجب كونها
امرا بالفعل محصلا فان قلت المذكور في كتب المعتزلة ان مبادي الجسم عند النظام واصحابه من الوان وطعوم وروائح ونحو
ذلك من الاعراض فلم يكن هيولى الاجسام عند المتكلمين كافة جوهرا قلت نعم الا ان هذه الامور عندهم جواهر لا اعراض وتقرير
هذا المذهب على ما هو مذكور في كتبهم ان مثل الوهميات والعقليات والتاثيرات والآراء والاعتقادات والآلام

واللذات

واللذات وما اشبهها كلها اعراض لا دخل لها عندهم في حقيقة الجسم قطعا واما الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات
الملموسة من الحرارة والبرودة وغيرها فعند النظام ومن تبعه جواهر بل اجسام حتى صرح كما هو المنقول عنه بان كلا من ذلك جسم لطيف مركب
من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صار الجسم الكثيف الذي هو الجماد واما الروح فجسم لطيف
واحد والحيوان كله من جنس واحد وعند الجمهور كل هذه الامور اعراض الا ان الجسم عند ضرار بن عمرو وحسين النجار مجموع من تلك
الاعراض بل جواهر مجتمعة يحلها تلك الاعراض وقد وجد في بعض رسائل زماننا هذا لشخص من المشتغلين بالبحث كان يقول على ان الماء
رطوبة متراكمة وان الارض يبوسة متراكمة وهكذا سائر العناصر وهذا اشنع مما نسب الى النظام وما وقع في بعض الكتب كالمواقف
وغيره من ان الجسم ليس مجموع اعراض مجتمعة خلافا للنظام والنجار ليس على ما ينبغي والصواب ان يذكر مكان النظام ضرار على ما
في سائر الكتب ومن تمحل في كلام المواقف بان الكلام فيما هو جسم اتفاقا والنظام يجعله مجموع اعراض يسميها جواهر بل اجساما فهو
يوافق النجار ويخالف القوم في المعنى الا ان الاحتجاج عليهما بان العرض لا يقوم بذاته بل لا بد من الانتهاء الى جوهر يقوم به اما بان
الجواهر متماثلة والاجسام متخالفة فلا يكون جواهر لا يلايم هذا التوجيه ولا ينتظم على رأي النظام حيث يزعم ان كلا من تلك الامور
كالسواد مثلا جسم مؤلف من جواهر متماثلة في انفسها قائمة بذواتها وان لم تكن متماثلة لجوهر آخر كالحلاوة والحرارة مثلا وبهذا ظهر
ايضا ان الاحتجاج بان الاجسام باقية والاعراض غير باقية لا ينتهض عليه لان بقاء الاجسام غير مسلم لديه واما الجواب بمنع تماثل
الجواهر فحيلة لا يتأتى على مذهب المانعين حتى لو وجب الالزام لم يتم بها الا ان يرد ان الاجسام بما هي اجسام متماثلة عند الحكماء والمتكلمين
لان ذلك مبنا لاثبات الصور النوعية عندهم واثبات الفاعل المختار عند هؤلاء والقائل بالاختلاف انما هو النظام
وما الكشف ما في كلام صاحب المواقف تاييد المذهب النظام واصلاح الفاسد وترويجا للكاسد ولن يصلح العطار ما افسد
الدهر من انه لا محيص لمن يقول بتجانس الجواهر عن ان يجعل كلا من الاعراض داخلة في حقيقة الجسم فيكون الاختلاف بها ايضا وكان
لم يفرق بين التجانس بحسب المفهوم والتركيب الذهني وبين التماثل في الوجود والتركيب الخارجي وعلى تقدير التركيب العقلي
والاتحاد الجنسي فقد دريت ان المميز الفصلي لا يجب ان يكون بحيث يندرج تحت مقولة عرضية لا جوهرية فالاجسام اذا اتحدت
مع سائر الجواهر في الجوهرية ذهنا وكان الجوهر جنسا لها عقلا فلا بد من امتيازها بفصول يتحد معها في الوجود يكون كل منها جزءا
عقليا لا تاصل لها في الخارج والطعوم والروائح ليست كذلك اما اذا اتحدت الاجسام بعضها مع بعض او الجواهر بعضها مع بعض
اتحادا نوعيا او كان كل منهما مركبا من الجوهرية او الجسمية من امر على اختلاف رأيي الحكماء والمتكلمين فحين يكون التركيب
خارجيا وجنسية الامر المشترك جسما كان او جوهرا اذ وضع بضرب من الاعتبار على الوجه الذي اشرنا اليه من تصيير المادة الكا

المادة الخارجية فمن شأنها كونها متحدة الحقيقة خارجا وعقلا باعتبار فلا يلزم الا دخولها في حقيقة بعض الأنواع بما هي انواع كما هو مذهب
الاشراقيين من تقوم الأجسام النوعية بالأعراض لا في حقيقة الجسم بما هو جسم كما هو مذهب الظاهري فان مذهبه انها محض الجواهر لكنه يوجه
بما ذكر ثم العجب كيف ذهب عنه في توجيه مذهبه واصلاحه من الوقوع في ورطة اخرى وهي عدم بقاء الأجسام ضرورة انتفاء الشيء
بانتفاء ما يتقوم به وهو جملة الأعراض الغير الباقية باعترافه وقد اشار اليه بقوله ولذلك ان الأعراض لا تبقى والجواهر باقية فلو تم
لكون الجواهر مختلفة بذواتها لما كانت الأجسام المختلفة محض الجواهر المجتمعة بل مع جملة من الأعراض وح يلزم عدم بقائها لعدم بقاء
الأعراض وهذا لا ينافي ما اقتضاه الكلام

في الاشارة الى مهية الهيولى عند المحصلين من المشائين قد عرفوا الهيولى
بانها الجوهر القابل للصورة وهو بحسب الظاهر منقوض بالنفس لانها جوهر قابل للصورة فالأولى ان يقيد الصورة بالجسمية ومنهم من قيد التعريف
بكون القابل بحيث لا معنى له الا القابلية وفيه خلل لا لما ذكره الا انه في المطارحات على ما سنذكره بل لأن في النفس جوهرا هيولانيا
لا معنى له الا القابلية لأنه استعداد محض نحو المعقولات الصورية كما ستحققه وليس هو نفس النفس لأن النفس بما هي نفس صورة
كمالية للمادة الحيوانية فلا يكون استعدادا نحو ان يكون الكمال العقلي لاستحالة ان يكون امر واحد بما هو واحد فعلا وقوة وان كان
بالقياس الى شيئين ولا صورة لأمر ومادة لأمر وان كان الأمران متغايرين وذلك لأن اتصاف الشيء بمتنافيين بالاضافة
الى امرين انما يجوز ويصح اذا لم يكن ذلك الشيء حقيقته محض حقيقة احد المتنافيين وفيما نحن فيه كذلك اما الهيولى فانها محض القابلية
والاستعداد عند المشائين واما النفوس والصور فانها فعلية في انفسها متعلقة بالقوة والاستعداد مشوبة بهما من حيث [illegible]
بوجود الهيولى الخارجة عن ذاتها وعلى ذلك بناء مذهبهم في تركب الجسم المطلق من الهيولى والصورة واما ما اورده الشيخ الالهي في اوائل
كتابه بان القابلية والاستعداد والقبول ليست امورا جوهرية بل هي عارضة تتحقق للقابل بعد تحقق نفسه حتى يقبل امرا آخر ويضاف اليه انه قابل لأمر آخر
وحامل الصور ليس نفس الاستعداد فان الاستعداد هو استعداد شيء لأمر في نفسه فعلية بل لا يمنع ان يكون الجوهر الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول لكن
ان النفس يسمى نفسا باعتبار تدبيرها للبدن فتكون هذه الاضافات اجزاء لمفهوم الاسم لا لحقيقة الجوهرية ففيه بحث لأن نسبة القابلية والاستعداد
الى الهيولى كنسبة الفاعلية والايجاد الى البارى تعالى فكما دل البرهان على ان سلسلة التأثير ينتهي الى مؤثر يكون بذاته مؤثرا والا لكانت الهيته وتأثيره صفة
زائدة والا لكان مفتقرا في اتصافه بتلك الصفة الى امر ينضم اليه والى الهيته سابقة على هذه الالهية وهو ممتنع لانجراره الى لزوم الدور
والتسلسل الباطلين بالذات كما ستحقق في مقامه فكذلك سلسلة القوة والانفعال والاستعداد ينتهي الى شيء من ذاته محض القوة والافتقار
وكما ان معنى عينية الصفات في الموجود الأول جل اسمه ليس ان المفهومات الاضافية التي لا وجود لها الا في العقل عين ذاته تعالى
الذي هو صرف الوجود المجهول الكنه بل معنى ذلك كونه بذاته منشأ لحكاية تلك الصفات ومنبعا لانتزاعها عقلا كما انه منبع لوجودها

الاشياء

الاشياء خارجا فكذلك حكم عينية الاستعداد للهيولى فانها عبارة عن فقر الأشياء وقصورها في الوجود العيني كما ان الامكان الذاتي عبارة عن فقر المهية
فقر الذوات وقصورات المهيات بحسب تقدمها في مرتبة الذات والمهية ولا بد على احد ان كون الشيء بحسب جوهر ذاته متعلق الوجود بغيره لا يوجب كونه
من مقولة المضاف بالذات لأن المتضايفين مفهومان ذهنيان كليان يعقل كل منهما مع الآخر وليس كذلك حال الوجودات العينية اذ لا يمكن تعقلها بعضها منفكا
عن الآخر والا لكان جميع الوجودات داخلة تحت جنس المضاف بالذات وليس كذلك بيان ذلك ان الفاعل بنفس ذاته جاعل والمجعول بنفس
جوهره مفاض وبالجعل البسيط مجعول فالبارى تعالى بنفس حقيقته المقدسة فياض للأشياء ومع ذلك تعالى ان يكون واقعا تحت جنس فضلا
عن ان يقع تحت جنس المضاف الذي هو اضعف الأعراض واما النفس في نفسيتها فانها وان كانت بجوهرها متعلقة الوجود لغيرها تعلقا شوقيا تدبيريا او حلوليا كان
حالها ما ذكرنا من حال الوجودات المتعلقة بغيرها بالذات وان كان نحو العلاقة مختلفا وان كانت النفسية جائزة الزوال والانفكاك عنها
بقياس ارتباطها على ارتباط الهيولى في نفسها بقياس بالحاجة والاضافة وذلك كما عرفت [illegible] لا يجوز ان يكون الأمر الجوهري حقيقته نفس ما يتقوم بالقوة والاستعداد
او هو نفس الاستعداد فان جزء الجوهر في الوجود لا يصح ان يكون عرضا والا لكان الشيء جوهرا وعرضا فالجواب انه كثيرا ما يعبر عن حقائق الفصول الذاتية
بلوازمها الوضعية كما مر ذكره غير مرة وهذا من باب تعريف القوى بأفعالها الذاتية فالقوة الفاعلة تعرف بفعلها [illegible] والقوة الانفعالية
تعرف بانفعالها وكذا ان تعريف العقل بادراك المعقولات وتعريف القوة الحيوانية بالاحساس والتحريك والقوة النباتية بالتغذية والتنمية
كلها معان اقيمت مقام الحدود وان كانت المذكورات بظواهر مفهوماتها اعراضا نسبية لكن الفصول الحقيقية هي ما يعبر عنها بهذه الأمور
التي هي علامات لها ولوازمها اذ لا يمكن الحكاية عنها الا بهذه اللوازم فكذلك الحال في الهيولى وسائر القوى الانفعالية من حيث انها انفعالية والسر في جميع
ان انحاء الوجودات البسيطة لا سبيل الى معرفتها الا باللوازم او بالمشاهدة الاشراقية وان الحد المنطقي المركب من الجنس والفصل ليس الا للمهيات الكلية النوعية
وربما يكون الوجود في البسيط والمهية اللازمة له مركبا حده من جزئين كل منهما داخل في المهية خارج عن الوجود الا انهما بحذائه حكاية حقيقية ذلك
الوجود اللازم له بحسب تلك المرتبة فيضطر الى ان يذكرهما عند الاشارة اليه فيقع لهما حد ذلك الوجود مما لا حد له وقد حقق الشيخ هذا في الحكمة
المشرقية وقريب منه ما اورده شرف الدين نفسه في كتاب المباحث جوابا عن مثل ذلك الاشكال حيث قال وههنا سؤال وهو انه ان كان فصل الهيولى
هو الامكان والهيولى جوهر وفصول الجواهر جواهر فيجب ان يكون الامكان جوهرا وقد بطل هذا وان لم يكن الامكان فصلها لانه لازم فقد كان
قبل الامكان ممكنا لانها لا تنفك عن الامكان والجواب عن هذا ان فصل الهيولى لا يعرف لأن الهيولى من حيث هي هيولى مجردة ليس ممكنا ولا غير ممكن بل
يلزم الامكان معناه انه اذا عقلت عقل معها الامكان فلا ينفك عنه انتهى كلامه وهو كما يظهر عند التعمق على ما ذكرناه اذ غرضه ان
ان الهيولى لكونها جوهرا بسيطا وفصول البسائط الوجودية يكون بحيث لا يمكن التعبير عنها الا بلوازمها المنتزعة عن حاق حقيقتها عند
ما تصورها الذهن ولو بحسب التقدير والهيولى ليست حقيقتها الا قوة التلقي وامكانها الاستعدادي كما يدل عليه برهان وجودها فهذا لا

بل مجموع جوهر وعرض

تمام ذاتها وكمال حقيقتها من حيث هي قوة الصور الجوهرية كما ان الحركة كمال اما بالقوة من الاوصاف العرضية من حيث هي بالقوة فيهما واما ما
اعترض ثالثا بقوله والاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له كيف وقد قيل ان الاستعداد للشيء لا يبقى مع حصوله فاذا كانت الهيولى
هي الاستعداد او جزءه فالاستعداد للصورة فلا يبقى مع الصورة وكلامنا في حامل الصورة فجوابه ان وحدة الهيولى كما تستحق وحدة مبهمة
لان لها في ذاتها استعداد كافة الصور والاعراض وكلما خرج منها الى الفعل تظهر ما بحسبه من الاستعداد فلم تكن الهيولى استعدادا له
بل لغيره ولهذا قيل ان وحدة الهيولى بحسبها ليست شخصية واولوا كلام من قال من الحكماء ان هيولى عالم العناصر واحدة بالشخص
بان غرضه ان الهيولى لما تشخص حصل لها من الهيئة العارضة من الصور والاعراض جملة ولا شك في ان مجموع الجواهر والاعراض شخص
واحد وتحقيق ذلك ان للهيولى في ذاتها لكونها امرا عقليا وحدة كوحدة عارضة للمعقولات المشتركة بين الحقايق المتكثرة
النوعية في الذهن عند ملاحظة العقل اياها واحدة في الذهن متشخصة بتشخصات العقل فحال الهيولى في وحدتها الشخصية
كحال الاجناس في وحدتها الذهنية الاشتراكية وكثيرا ما يصرح الشيخ واتباعه ان للجنس الذي للمركبات استعداد لوجود الفصول وكذلك مع
لان وحدتها مبهمة لا يأبى التكثر كما ان تشخصها لا يأبى العموم والاشتراك فكذلك حكم الهيولى في كونها استعدادا فانها
ليست استعدادا واحدا بل في كل مرتبة تقترن الصورة تصير استعداد الصورة اخرى وايضا الحكماء فرقوا بين القوة
والاستعداد بوجوه ثلثة ذكرها الشيخ الرئيس في بعض رسائله وذلك لان القوة تكون على الضدين بالسوية فان كل
انسان يقوى على ان يفرح ويحزن الا ان منهم من هو مستعد للفرح ومنهم من هو مستعد للحزن وكذلك الحكم في الغضب والخوف
وساير الانفعالات ولان القوة ما تكون بعيدة والاستعداد يكون قريبا والقوة تتفاوت شدة وضعفا
والاستعداد لا يكون الا واحدا هو القوة الشديدة وبالجملة الاستعداد استكمال للقوة بالقياس الى احد المتقابلين
فالهيولى الاولى بالقوة كل شيء فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض فيحتاج المعوق عنه الى زواله وبعض ما فيها لا يعوق
عن بعض آخر ولكنه يحتاج الى ضميمة اخرى حتى يتم الاستعداد وبهذه القوة هي قوة بعيدة واما القوة
القريبة فهي التي لا تحتاج الى ان يقارنها علم قوة فاعلية التي ينفعل عنها فالشجرة مثلا ليست
بالقوة مفتاحا بل يحتاج الى ان يلقاها اولا قوة قالعة ثم ناشرة ثم ناحتة ثم بعد ذلك شانها
لان ينفعل من ملاقاة القوة الفاعلة المفتاحية فيصير مفتاحا فظهر ان الهيولى ليس استعدادا
واحدا نحو صورة واحدة حتى يبطل ذاته لو حصل تلك الصورة بل هي قوة
مطلقة لجميع الصور وليست في ذاتها واحدة بالعدد بل بالمعنى و ليست

ايضا

ايضا جوهرا مستقلا في الوجود حتى يكون وحدتها وحدة معينة بل هي في وجودها تابعة لوجود صورة ما مطلقة بحسب طبيعتها المطلقة ومتعددة
بالعدد ومتفقة في الوجود وبقيتها بقيام على التشخص ... وذلك فانظر الى حال البدن كيف يصحبه قوة مستمرة للهيئات والصور المتبدلة
للاعضاء وغيرها واستعداداتها المتعاقبة فلم يزل الى زمان ما دام في هذه النشأة ... قوة مستمرة نحو الاستكمال طورا بعد طور وحالا بعد حال
بحيث يتبدل فيه جميع الصور التي للاعضاء والامشاج ومع ذلك محفوظ الوحدة الشخصية للصور المطلقة وللاستعداد المطلق بنفس تشخصية
باقية من اول العمر الى آخر الاجل فقس عليه حال عالم العناصر في وحدتها الشخصية ووحدة هيولاها التي هي قوة محضة مستمرة الى آخر الدهر مع تبدل
الصور وتعدد الاستعدادات وسيجيء تفصيل الكلام في مبحث التلازم ان شاء الله تعالى ومن هنا يظهر خطاء جماعة من المتأخرين كالعلامة الخفري وغيره
زعموا ان الهيولى شخص واحد يتوارد عليه الصور والهيئات ومثلوها بجرد الصور ... بالامواج ولو عكسوا الامر لكان اشبه لئن يكون اولى
فان وجود الهيولى تابعة لوجود الصورة فكيف يكون المتبوع متعددا والتابع باقيا واحدا شخصيا وقد برهن لي ان ما بالفعل مطلقا مقدم
على ما بالقوة وان القوة الجزئية فهي متقدمة على الفعل الذي هي قوة عليه وكل قوة تابعة لفعل متقدم وهي مثال لفعل يتقدم عليه ويتأخر
اليه فالقوة على الرجولية تابعة لصورة الطفولية مقترنة بها والقوة على الطفولية تابعة لصورة المنوية والقوة عليها تابعة لصورة الدموية
والقوة عليها تابعة لصورة الغذاء وهكذا متعاقبة الى ان ... صور البسائط ثم يعود الى صورة المركبات تارة اخرى بغير ... او دورات
تردد ما بين البسيط والمركب حتى ينتهي الى المركب فلا تزال الاستعدادات تابعة للصور بوجه آخر كالمد والجزر للبحر والطلوع والغروب للفلكيات
والقبض والبسط للصور والنقض على التعريف الذي ذكرناه للهيولى اي الجوهر القابل للصور الحسية بان ... الصور الجسمية ليست حسية سيما
صور الافلاك فانها غير محسوسة فالجواب ان المراد منها ما يقبل الاشارة الحسية وان لم يكن امرا مدركا باحد الحواس الظاهرة واطلاق الحس
على ما يقابل العقل شايع كثير ولاحد ان يورد في تعريف الهيولى بدل الحسية الجسمانية فيقول الهيولى جوهر قابل للصور الجسمانية ثم يعرف
الجسم بانه جوهر من شأنه ان يقصد بالاشارة الحسية او يمكن فيه فرض ثلث خطوط متقاطعات على التقاطع العمودي كما مر
في اثبات الجوهر الهيولاني لما بطل المذاهب القائلة بانفصال الجسم الى اجزاء لا تقبل القسمة المقدارية اصلا جوهرية كانت كما
عليه المتكلمون تبعا لعبارات بعض من تقدم عهده عهد افلاطون وارسطو من الفلاسفة قبل نضج الحكمة وتمامها او عرضية كما عليه النظام
والفزار والنجار او لا تقبل الا الفكية فقط دون غيرها كما رآه بعض آخر منهم ذيمقراطيس واصحابه ثبت ان حقيقة الجسم غير خارجة
عن الاتصال ومتصل في نفسه كما هو عند الحس قابلا للانفصال وليس انفصاله واتصاله تباعد الاجزاء وتجاورها بل زوال الوحدة
وحدوث الانفصال او زوال الانفصال وحدوث الاتصال وبالجملة مثل هذه الحقيقة لا بد وان يكون وحدتها الشخصية نحو اتصالها ومتصلها عنده
كما ان وحدة العدد وشخصيتها ليست الا انفصالها وتعددها كما انه يبطل كثرة العدد يبطل هويتها الانفصالية فيبطل وحدة

الاتصال في الجسم يبطل هويته الاتصالية فاذا تحقق للجسم اتصال وتحقق قبوله للانفصال تحقق ان القابل وما يلزمه يجب بقاء وجوده
مع المقبول والاتصال نفسه لا يبقى مع الانفصال لما علمت ان الوحدة مقابلة للكثرة فلو لم يكن في الجسم شيء يقبل الانفصال للاتصال الا ان يقبل
الاتصال مقابله وضده او عدمه وانا لا يمكن الفصل اعداما لهويته الاتصالية بالتمام وايجاد الهويتين الاتصاليتين آخريين من كتم العدم من
غير رابط يجب الذات بين ما بقي وذلك وكذا عند التحام الهويتين منفصلا وحد او لو لم يكن قابل غير الاتصال يقبل الاتصال يلزم ان يقبل الشيء
نفسه او يكون الوصل اعداما لهويتين وايجادا لهوية واحدة من غير جامع بين هذه وبين تينك والاولان باطلان بالضرورة وكذا الثاني
للفرق الضروري بين الفصل واعدام جسم بالكلية واحداث جسمين آخرين وكذا بين الوصل واعدام جسمين واحداث جسم ثالث
كماء الجرة يجعل في كيزان او ماء الكيزان يجعل في جرة فذلك الامر الثابت في الحالين هو المراد بالهيولى وهو استعداد محض ليس في نفسه هوية اتصالية
ليمتنع طريان الكثرة والانفصال عليها مع بقائها بحالها ولا هوية انفصالية كالوحدات الجوهرية او غير الجوهرية ليمتنع طريان الوحدة والاتصال عليه
بل وحدتها واتصالها لحلول الصورة الاتصالية فيها وكثرتها وانفصالها لطريان الانفصال عليها ثم اذا ظهر لك ان لها مراتب الموجودية ابعد بهذا
الوجه الاتصال والانفصال الذي لا جامعية لشيء منهما بالقياس الى نفسه واجزاء ذواته وان الوجود الانفصالي لما كان ادون لها مرتبة في الخسة
والقصور لم ينل من منبع الوجود الا مرتبة اترك التي تصف بالتجوهر بدون حامل لحمل ذاته جسما بل من شانه جوهرية الافراد الانفصالية ولطلب كون
المنفصلات والآحاد الوضعية مستقلا والموجود من الموجود العددي ليس الا عرضا قائما بغيره وانما المتألف من الوحدات لا يتحقق الا نحوا ضعيفا من الوجود
وكذا الهيولى القاري المقادير ليس لها الا وجود بعرض ما يستحق فظهر ان الادون نزل ترتبه الجواهر الصورية الا الهوية الاتصالية الجسمية كذلك لا يلح ماله اشرف وجودها
القصور ذلك التي تكيف لنسبتها اليه نسبة الشيء الى التمام وقد فرغنا من تحقيق هذه في مباحث العلل الاربع فما طلب بان يكون مادة يكفي صورتها اضعف الصور
فهل الا قابل لمن لا حظ لها من الفعلية فيشبه هذه المادة يجب ان يكون حقيقتها قوة متقومة بفعلية ما اي فعلية كانت ومادة متحصلة بمعنى ما اي معنى كان لا يحصل لها
تتمتها بانها بالفصل كما تتمتم بالوصل ويتقوم بالكثرة كما يتقوم بالوحدة ويشبع بالنار كما يشبع بالكون ويقبل الحجر كما يقبل الشجر وانما يحصل الاحراز
والبقاء لانها لازمة لمطلق الصور المحفوظ نوعيتها بتعاقب الاشخاص بالبقاء متقوم [illegible] عالم الاجسام وصورها وتوابعها الازمنة وكفظ انواعها
بتوارد افرادها وبقي وجود انها وتحليل نقصانها [illegible] تحقيقات فقال صاحب الاسفار [illegible]
لسلوب معترضا على الحجة المذكورة ان الانفصال عدمي والعدمي لا يحتاج الى قابل يقبله والاتصال في العدم وان موجودة غير متناهية فقد وجد الاشياء
ودفعه بان الانفصال ان كان عبارة عن حدوث هويتي اتصاليتين فذاك وان كان عبارة عن عدم الاتصال فليس كل عدم الاتصال منفصلا حتى يكون
العقل منفصلا والنقطة منفصلة بل لا بد من ذلك من [illegible] ومعه وله استعداد ما يقابله كالعمى [illegible] بصورة [illegible] ويقبل لها
قوة يرتسم الالوان فكذلك العمى الذي هو ملكة القدرة على العضو القابل لو عادا وشخصا وكما يفيد استعداد المبادي [illegible] لا يعد [illegible] فعلا

هو القيد

95

هذا الطريق لا يقبل الاتصال الانفصال بل مع الاتصال وقد علمت ان قابل الاتصال لكونه محض القابلية يكفيه اقل جهة يتشبه بها المورد والاشياء عليه لغاية غريبة [illegible] انه على الصور
فنسبته الى الاتصال وزواله ثم عوده كنسبة واحدة فيقبل العدم ثم الوجود ثم العود بخلاف غيرها في القوابل الثبوتية لصورها الصورة المقومة اياها الموجبة لاستعداد
وقبولها المطلق للجاري لا مزيد بازائه من مؤثر قوي لينفعل به ويشتغل عن ضد المتقابلين الى الآخر بل ربما ينفعل من ضد الطرفين بحيث يبطل استعداده لغيره او الطرف الآخر
كالمصور بالصورة النامية لا اتم منها ولا المصور بالصورة الفلكية او الكوكبية لا اضدادها ولا انداد فسادا ويعتبر بها الا [illegible] نحو الفناء المطلق كما هو عند اشراف الملة والحكمة فليس
حال الهيولى الاولى في هذه الجهة بالقياس الى الفصل والوصل حال العين بالقياس الى البصر والعمى وحال الانسان بالقياس الى العلم والجهل بحث آخر فان استدلالهم على الانفصال
يحتاج الى قابل وذلك قابله نفس الجسم وهو الهيولى الاولى غير وجوابه لا [illegible] على ان الاتصال المقوم للجسم ليس بما يتبدل عليه كالابعاد الشمعة والامتدادات انما فانها اعراض لا يختل بتبدلها
بحقيقة الجسمية بل بكميتها التعليمية وان الاتصال المقوم للجسمية متى زال لم يبق جسم كان اولا حتى يقبل الانفصال فالقابل له معنى مباين للجسمية فثبت ان الاتصال
ليس نفسه هو الجسم وتوضيحه [illegible] ثم الاشكال الذي يجب قبوله للانفصال وليس الاتصال بعينه قابلا للانفصال فليس الجسم هو الاتصال بعينه وفي قوة هذا الكلام ان
الجسم لا يعقل الا بالاتصال ولكن ما هو كذلك فليس الاتصال خارجا عن حقيقته فظهر من هذا القول ان الاتصال غير خارج عن حقيقة الجسم ومن القول العيانى السابق
انه ليس كل حقيقته فليس ما ليس خارجا عن حقيقة شيء ولا كل حقيقته فهو جزؤه فالاتصال يكون جزء الجسم فاذا ثبت هذا لزم ان يكون الهيولى غير الجسم نفسه فبطل ان
يكون القابل للاتصال نفس الجسم بل جزؤه فله جزء آخر غير الاتصال فتركب حقيقة الجسم من الاتصال وما يقبله فيكون الاتصال صورة جوهرية والقابل مادة
جوهرية وهذا هو المراد بحث آخر ان بناء الحجة المذكورة على تركب الجسم من جوهرين على وجود الاتصال الذي هو بمعنى الممتد الجوهري ومحل الانتم في الجسم الا
الاتصال الذي قيل انه من فصول الكم وما سواه ممنوع اذ القدر الذي يثبت في نفي الجواهر الفردة ليس الا جوهر انه الاتصال والامتداد وقوله
للابعاد والاتي الامتداد نفس حقيقة الجسم او جزؤه فلم يثبت وما قيل من انك اذا شكلت الشمعة باشكال مختلفة تغيرت الابعاد مع بقاء اتصال احد غير
مسلم فان الشمعة المتبدلة الاشكال لا تخلو اما ان تفرق الاتصال وتوصل بعد افتراق فالمطولة اذا جعلت مستديرة يجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة و
المدورة اذا جعلت مستطيلة يتفرق فيها اجزاء كانت متصلة فالاتصال او جود مستمر مع تفرق الاتصالات وتوزع الامتدادات غير صحيح وبوجه آخر
بقوله ان الاتصال الذي يبطله الانفصال ثم يعود منه بعد زوال الانفصال لا شك في عرضيته فان الجسم عند توارد الانفصال والاتصال عليه
باق بماهيته ونوعيته لا يتغير فيه جوابه ما هو وكلما لا يتغير بتغيره جواب ما هو عن شيء فهو عرض فالاتصال الذي يبطله الانفصال عرض وبوجه آخر انكم اثبتم
في الجسم امتدادا جوهريا هو الصورة الجسمية وامتدادا عرضيا هو المقدار التعليمي والامتداد من حيث ماهية الامتداد حقيقة واحدة والحقيقة
الواحدة لا تختلف بالجوهرية والعرضية فاذا ثبت عرضية بعض افرادها عندكم على ما ذكرتم من حديث تبدل اشكال الشمعة الواحدة فقد وجب
عرضية الجميع فهذه وجوه ثلثة يشترك جميعها في نفي الامتداد الجوهري عن الجسم [illegible] الحقيقة [illegible] الصورة لا لانكار الهيولى وقد [illegible] صاحب التلويحات
وذهب الى ان حقيقة الجسم مركب من جوهر قابل والامتداد عرض هو نفس المقدار المسمى بالجسم التعليمي بناء على تجويزه تقوم الجوهر الجسماني من جوهر و

عرض قائم به ولكن لجاس عن الاشكال انه من قبيل الشائع على الاول فان الجسم من حيث هو جسم لا يتصور بدون قابلية الابعاد الثلثة على نعت الاتصال ولهذا

حدد بها ولو لم يكن متصلا في مرتبة ذاته لم يصح قوله للمقدار كما سبق من العبارة المنقولة عن الشيخ في الحكمة المشرقية وحاصلها ان نفس ذات الجسمية بما هي هي

لم يكن متصلة واحدة ما خذ جوهريتها بل كان اتصالها من قبيل العوارض اللاحقة بحسب وجود ذاتها لا متألفة من الجواهر الافراد متناهية او غير متناهية من قبيل الجوهر

على الاحياز والابعاد والجهات ثم يعرضها الاتصال وقابلية الانفصال او يلحقها التعلق بالابعاد والجهات في كلا الشقين باطل فيحق ان يكون الجسم متصلا في

حد حقيقته وذاته فقابلية الجسم للابعاد انما يتصور اذا كان متصلا بالفعل ثابتا له في حد نفسه وما ثبت للجوهر في حد نفسه يكون اما تمام ذاته او جزءها

وجزء الجوهر جوهر فيكون الاتصال جوهرا وتقاتك لئن تعترل لئن هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان تقوم الجوهر بالعرض ممتنع ولم يقم برهان بعد على استحالة تقومه بعرض

هو جزء بنية القائم بالجوهر هو جزء الآخر كالجسم عند القائلين على الهيولى والامتداد عرضي يقوم بها فذلك الامتداد والاتصال معتبر في حقيقة الجسم لكنه عرض لانه

لا يقي كما يجري الكلام في الجزء الجوهري فيلزم ان يكون ممتدا في حد نفسه مع قطع النظر عن عروض الامتداد له لانا نقول هذا بعينه وارد عليكم منقوض

بالهيولى التي اثبتم فان الهيولى عندكم متصف بالاتصال الذي عليها من قبيل الصورة فهي في حد ذاتها غير متصلة ولا منفصلة ولا قولكم لو لم يكن الجسم في حد ذاته متصلا

واحدا يلزم ان يكون الاجزاء لا تتجزى كما يستفاد من عبارة الشيخ في الحكمة العلائية او التجرد له عن الاحياز والامكنة فهو انما يشترك الورود والجواب

على الموضعين لعدم اتصال الشيء في نفسه لا يوجب له التركب من المنفصلات الافرادية ولا يستلزم فيه التجرد عن الاحياز والامكنة في الواقع بل خلوه عن

الاتصال بحسب مرتبة ذاته بذاته وانما يلزم ذلك لو اوجب خلو الشيء عن الاتصال والمقادير والابعاد خلوه عنها بحسب الواقع وليس كذلك بل القابل

للاتصال لا ينفك عن لزوم الاتصال او الانفصال بقابليته في الواقع لامتناع تجرده عنه فقد ظهر ان قابلية الابعاد لا توجب ان يكون القابل متصلا في حد

نفسه هذا لكنه يخفى عن ذلك ان هذا الذي ذكرتم من حالة كون الشيء متصلا في نفس الامر غير متصف في مرتبة الذات ولا منفصل ولا متحيز ولا متجرد

انما يصح اذا كان ذلك الشيء مما لا قوام له بنفسه ولا مرتبة نفسه بل يكون نفسها مع نفسه بالقوة والاتصال ويكفي ذاته استعداد فحينئذ متصلا مما تعرضه

متصلا بالفعالة منفصلا بانفصاله وهذا مما يوجب الاعتراف بكون الجوهر الذي في نفسه ليس منفصلا ولا منفصلا هيولى متقومة بالاتصال واحدا وانفصال متعدد من مستغنية

عما يجعلها متصلة او منفصلة في نفس الامر فيكون الاتصال جوهرا صوريا يقوم الهيولى بوحدته عند الاتصال الواحد وبكثرته عند الانفصال المتعدد

حتى لا يلزم خلو الهيولى في نفس الامر عن التجسم والتجرد ولا كونها مع قطع النظر عن الصور الجواهر افرادا او امورا فارقا للكون مرتبة ذاتها على تقدير

جوهرية الصورة متأخرة الوجود عن وجود صورة ما فجوهرية الاتصال الصوري وتقوم الهيولى بها يوجبان لا يمكن للهيولى مرتبة في الواقع

يكون الجسم بها عارية عن الاحياز والابعاد ولا كونها شاهيولى متجوهرة بذاتها مع قطع النظر عن الاتصال ويكون الاتصال عرضا قائما بها غير مقوم

لها بل مقوما للجسم فقط كما زعمه صاحب التلويحات فالمحذور لازم لا مدفع له وهذا هو الذي حداهم الى اثبات جوهرية الصورة فقد ثبت

بهذا البيان ان الحق ان يكون جوهرا آخر في الامر اتصافه بما ادعيناه من انه لو لم يكن الامتداد جوهريا في الواحد لم يكن لشيء من الكميات المتصلة

القادر

97

المقدار القادر اتصاف وغير القادر وجود اصلا فكل على لغيره في هذا الامر ولا الجواب عن الاشكال الثاني فان ابعاد الجسم وحد تشخيص الشخصية عنده قبل الاتصال والانفصال

غير صحيح بل الصحيح خلافه ولقائه بنوعه لا يباين جوهرية الاتصال فانه لا يتغير بتغيره جوابا هو فهو عرض لازم مجمل لتفرقه ما بينه والحق ان الجسم لا يتغير بتغيره جوابا

ما هو على شيء مع بقائه بحاله الشخصية والجسم ذاته وهو يشبه فهو من العوارض حقيقة ولا اذا استبدل به التشخص على تشخص آخر فهذا انما يصح كونه من الذاتيات

والجسم اذا طرء عليه الانفصال لم يبق هويته الشخصية بحالها بل ينعدم ويحدث على ما هو شأن الهويتان او لا ترى ليس استمرار طبيعة نوعية جوهرية في

توارد اشخاصها والحفاظ جوابا هو فيها عند تبادل جرمياته لا يدل على كون تلك الاشخاص اعراضا لم ما ذكرناه انما يدل على كون الاتصال والمشخصات امورا

عرضية للطبيعة فان كثر حالا يتبدل بتبدله جوابا هو فهو عرضي مع حواء حالة لانه عرض يجوز المفتقر تقومه الى الموضوع فرب عرضي للشيء يكون جوهرا

في نفسه كما سلف ذكره واحد من الاتصالات الشخصية عرضي لماهية الجسم مع ذلك الجسم متقوم بطبيعة الاتصال جهته والهيولى متقومة بها وجودا

وهذا شأن الجواهر الصورية كما يجيء الجواب عن الاشكال الثالث فهو من وجهين الاول انا لا نسلم لئن الامتداد والاتصال طبيعة واحدة و

مفهوم واحد بل فيه قران بينهما اشتراكا لفظيا يطلق تارة على مفهوم جوهري هو كفصل مقوم لماهية الجسم المطلق الجسم المنقسم الحكم واخرى على مفهوم عرضي

هو بمنزلة فصل مقسم لجنس الكم والثاني ان الامتداد وليس كان مفهوما واحدا الا انه قد تؤخذ طبيعة مطلقة من غير تخصيص بحد معين او مساحة معينة وهو

بهذا الاعتبار مقوم للجسم بحسب التقرر ومحصل للهيولى بحسب الوجود وقد تؤخذ متخصصا بحد معين ومسوحا بمساحة كذا وكذا متناهية او غير متناهية

لو صح غير المتناهي من المتصلات وهو بهذا الاعتبار عرض خارج عن حقيقة الجسم اذ يتغير هو وتتغير تشخصيا لها عند تبدل الاشكال على الشمعة مثلا لا

يتغير الجسمية المعينة وان تبدل مقدارها المعين لست اول مرتبة ممسوحيتها لا لامر محفوظ عند تبدل خصوصيات ابعاد الشمعة وانما يتغير المساحة

بالتداخل والتكاثف بالتخلخل وتحقيق الكلام في هذا المقام بحيث لا يزل اقدام الافهام بمغاليط الاوهام الموسوسة لعقول الانام يحتاج الى

بيان حقيقة الجسم يعني التعليمي المعنى الذي هو من عوارض الاجسام وكمياتها واتصافها على الاتصال الجوهري الداخل فيها من حيث القوام اعلم انهم

اختلفوا في حقيقته وتشعبوا الى اقوال فاحدها انه عرض متصل ممكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع بالزوايا القوائم ويكون اتصاله غير

اتصال الجوهر الممتد فعلى هذا يكون في الجسم متصلان احدهما صورة جوهرية والآخر صفة عرضية ويكون احدهما كما والآخر متكما به واحدهما قابلا

للقسمة الفعلية الكلية غير متعينة الابعاد والآخر قابلا للقسمة الوهمية الجزئية متعينا في ابعاده الثلثة ممسوحا بمساحة معينة لكنهما متحدان

في الوضع والاشارة الحسية والحق فساده لورود ما لا شك الاشكالات عليه وثانيها انه متصل بالذات ويكون به متميزة الجسم الطبيعي بالعرض

وهذا مردود بما علمت ان الجسم في مرتبة جوهريته متصل وفصله الذي يتميز به عن الجواهر الغير الجسمانية ليس الا مفهوم ولكنه قابل للابعاد الثلثة وثالث

بالبرهان انه لولا الاتصال الجوهري في الموجودات لما صح لشيء من الاشياء الموجودة صفة الوحدة الاتصالية ولما صدق على شيء حمل المتصل لا

بالذات ولا بالعرض وثالثها انه مجموع امور ثلثة هي الطول والعرض والعمق للجسم وفيه ان هذه الاقوال ليست بقوة الكثرة موجودة في الجسم

الجسم التعليمي من الموجودات الخارجية بالفعل ورد ابو البركات في الجسم اشكالا واحدا منسوبا الى الصورة الجسمية بالذات والى مقدار ما التعليمي بالعرض في
لا الذي يراد بالجسم التعليمي نفس نوعي امتداد الجسم وتحديده بنهاياته في الجهات يلزم ان لا يكون من مقولة الكم ولا الذي يراد به الصورة الجسمية ماخوذة مع التعين
المذكور بحيثية التعينية المذكورة فلا يصح له الاتصاف بالذات لا بامر خارج عن ذاته بل من حيث اشتمال ذاته على الصورة الجسمية ماخوذة مع التعين المذكورة
ويشبه ان يكون هذا هو الذي اختاره المحقق ويوافقه كلام الشيخ في الشفا والتعليقات وكلام تلميذه في التحصيل وتوضيحه ما افاده بعضهم ان الشيء
الجسم الا ممتد وحده في الجهات على الاطلاق بدون تعين امتداداته فتعينها في النفس وتحصلها مقدارا سواء كان المقدار مطلقا او مقدارا
مخصوصا فلا لهذا الاعتبار صورة جسمية وجوهر او ان اعتبر من حيث هو متعين بتعين مقدار ما كان جسما تعليميا مطلقا واذا اعتبر من حيث هو
متعين مخصوص كان جسما تعليميا مخصوصا واورد عليه انه يلزم ان لا يكون الجسم التعليمي عرضا بل يكون مركبا من جوهر هو الجسمية وعرض هو تعين الامتداد فهو حيث جنسه
بما حاصله ان المفهوم المركب من الجوهر عند القدماء والعرض وان لم يكن عرضا اذ لا يكون له محل اصلا لكن المركب من مفهوم الجوهر عند مثبتي الهيولى حيث اخذ والموضوع
في تعريفه بدل المحل والعرض يجوز ان يصدق عليه تعريف العرض فيكون عرضا اذ اجتماع على ان المجموع المركب من الصورة وحيثيتها العرضية مندرج تحت مفهوم
العرض فان الهيولى وان لم يكن بالنسبة الى الصورة وحدها موضوعا لاحتياجها في التقوم اليها لكنها بالنسبة الى المجموع المركب منها ومن العرض مستغنية
عن المجموع من حيث هو مجموع وفيه بحث لان الاشكال هنا ليس مجرد كون هذا المجموع مما يصدق عليه مفهوم العرض ام لا بل العمدة في الاشكال ان افراد المقولات ليس بعضها
داخلا في بعض وهنا يلزم ان يكون ماهية واحدة مركبة من مقولتين مقولة الجوهر ومقولة الكم فلم يكن احدا او غيابه حد حقيقي بل امرا اعتباريا له وحدة اعتبارية فلا يصح
... ان معنى الجسم التعليمي نفس الممتد المتعين الامتداد بحيث يمسح بكذا او كذا لذاته مساحة حاصلة من تكرار المكعب واحدا وما في حكمه وليس كون الممتد جوهرا
داخلا في هذا المفهوم اصلا كالابيض وخلاف شيء من المشتقات كونها جوهرا او عرضا من حيث مفهوماتها وان لم يكن في الوجود منفكة عن احدى الخصوصيتين
فهذا الامتداد الذي هو في الجسم اذا اخذ على الاطلاق يكون مقوما للجسم ومحصلا للهيولى واذا اخذ متقدرا متعينا في جهاته وقطع النظر عن كونها جزءا للجسم او صورة
للهيولى لا يكون الشيء جزءا لشيء آخر اضافة خارجة عن مفهوم ذاته وكذا كون الشيء صورة لامر قابل حيث المفهوم غير داخل في مفهوم ذلك الشيء فيصح للعقل ان يعتبره مطلقا
عن هذين الاعتبارين الشيئين فهذا الممتد المتعين الامتداد داخل تحت مقولة الكم بالذات ومفهومه بسيط على اعتبار دخوله في الجسم وتقويمه للهيولى
وليس مركبا عن المعنى الذي هو به مقوم للجسم ومن معنى آخر عرضي ليلزم تركبه من جوهر وعرض ونظير ذلك ان الابيض من اجل عندهم انه في مقولة الكيف بالذات كما صرح
به في مسفوراتهم ولا يكون في الوجود الا جسما ذا بياض وليس هو بالمعنى الذي هو جسم نوع من الكيفيات المحسوسة مما يدخل فيه الجسمية ولا الجوهرية لا في المفهوم
ولا في الوجود بل مفهومه امر مطلق عن الخصوصيات الزائد على البياض ووجوده ليس الا وجودا ما ينفعل عنه الحاسة البصرية يتفرق نورها
سواء كان معه جسم ام لا وليس كون الشيء مفتقرا في وجوده الى محل لا ينفك عنه بمقارنته اسباب وهيئات وامور معدات ومقدمات
في عالم الحركات مما يوجب ان لا يكون موجودا من حيث ذاته متقوما بها بل يجوز ان يكون في الوجود ما هو مجرد في ذاته جسمانيا الا انه يحتاج اليها في

بذاته كالبياض المعقول في وجوده الى الجسم المركب العنصري مما هو ابيض في نفسه لا بذلك الجسم فماهية البياض ماهية ليست بسبب الجسمية بل وجوده يفتقر
الى حامل يحمله لكونه بحسب ضعيفا في الوجود فالجسم الذي له البياض قسم من الجسم المطلق داخل في مقولة الجوهر بلا شك وان اسقطت عنه خصوصية الجسمية واخذ
مجردا ماله البياض فهو قسم من اللون داخل في مقولة الكيف فكذا الحال في كمية الجسم التعليمي فان الممتد القابل للابعاد اذا اخذ كونه مقوما للجسم يكون من باب
الجوهر واذا اخذ مجرد امتداد متعين في الجهات بمسح لا بشرط كونه خطيا في طوله وعرضه وعمقه او بلا شرط على هيئة المكعب فهو من مقولة الكم وهكذا
في خصوصيات الاشكال التعليمية مثل الكرة والمكعب والمخروط والاسطوانة وغيرها فان الكرة بما هي كرة اي المقدار المحاط بنهاية واحدة يفرض في داخله
نقطة متساوي الابعاد الخارجة اليها في تلك النقطة من مقولة الكم وبما هي مستغنية القوام عن الموضوع مستقلة في الاثبات الحسية فهي من مقولة
الجوهر وليس حاله حال ما يتقوم بها الجوهرية والاتصال الحسية الطبيعية كونها متعينة بالشكل الكري ولا متعينة الامتداد المساحي وقس عليه سائر الاشكال
الجسمية في هذا المنوال والشكر لله على تأييده لحل هذا الاشكال بحث آخر ليس الجسم لا يخلو عن الاتصال جوهري لكنه هو المقدار الاثري وليس
الجسم متصلا سواه وهو القابل للانفصال لا ما يبقى معه وبما والجدير قولكم انه لا يبقى مع الانفصال لان ما يبطله الانفصال هو الاتصال العارض
لا الاتصال الجوهري وبيانه ان لفظ الاتصال كما قد يطلق على المعنى الحقيقي الذي لا يستدعي ان يكون بين شيئين وهذا الاصطلاح خاص لا يفهم الا فهم
من لفظ الاتصال وهو الممتد الجوهري في اصطلاحهم وقد يطلق على احد الامرين المتقارنين الجمهور الذي لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين
مقصود متصف سواء كانا متعددين في الخارج ثم يحدث او متوهم بينهما اتصال او متصور للجسم المتصل الواحد اجزاء وهمية فيقال عليها انها
متصلة بعضها ببعض او يكون في الجسم احد حالات عرضيين فيقال ان محل احدهما متصل بمحل الآخر وذلك في عرضية الاتصال بهذا المعنى لا يستبين
وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصح ان يكون جزءا لامر جوهري محض فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول الفصل الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابل
الانفصال فلا يصح ان يكون جزءا لامر جوهري محض فلقائل ان يقول الاتصال بالمعنى الاول الفصل الجسم وهو بعينه المقدار ولا يقابله الانفصال بل هو
يقابل الاتصال بالمعنى الثاني وهما متغايران على الموضوع مع تقابلهما بعينه في الحالين ولا نقول ان الممتد شيء ذو امتداد او ماله امتداد فيلزم ان يكون
محل الامتداد غيره فقد مر ان ذلك غير لازم بل الممتد وغيره من المشتقات لا يدخل في مفهوماتها غير مبدأ الاشتقاق ولو سلم فيكون هذا من
المجازات اللفظية والاطلاقات العرفية شانه لا تبتني الحقايق العلمية على احكام الالفاظ اولا ترى انه يقال ابعد بعيد وجسم جسيم وخط طويل
وليل اليل وغير ذلك من المشتقات التي لا توجب زيادة ما يشتق منه على ما يحمل عليه فان قيل تواردت المقادير المختلفة بالصغر والكبر على الجسم
الواحد اذا تخلخل وتكاثف مع بقائه في الحالين توجب عرضية المقادير وكيف يحكم بجوهريتها قلنا بل وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين
من فروع وجود الهيولى واثباتها مبني على اثباتها فاذا لم يكن المقدار غير الجوهر المتصل الذي هو تمام حقيقة الجسم فلم يتصور زيادة المقدار
ونقصانه من غير ورود مادة عليه او انفصالها عنه فان زيادة المقدار على هذا التقدير بعينها زيادة اجزاء الجسم ونقصانه بعينها نقصانها ...

التخلخل والتكاثف الحقيقيين بالتخلخل والتكاثف اللطيف بل اجزاء الجسم وانفصاله عنها واجتماعها لا الحقيقيين اللذين ادعاهما كل جسم وحده تحصر في المقدارية المحدد لما حمله
ما كان عليه اولا او حد بالقوة عنه فانما هو نابت بالبرهان وانما البرهان هو المتبع في الاحكام العقلية ولا اثباتهما بالقارورة المخصوصة اذ كبت
على الماء او بالقمقمة الصياحة اذا وقعت في النار وهو في غاية الضعف سيما وقد شوهد عند الكب الحبابات الدالة على خروج الهواء والتسبب لنا ايضا
في الحكم بان الماص لم يعط من الهواء بقدر ما يأخذ منه الماص بتوهم التخلخل وذكر الشيخ الالهي في حكمة الاشراق انه قد جرب بشرح بعض الادهان من الزجاج
فلا يمنع مثل ذلك في الهواء الذي هو الطف كثيرا من الدهن فان قيل اشتراك الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير يوجب مغايرة المقدار
الجسم فهي كما ذهب اليه صاحب حكمة الاشراق من قوله اشتراكها في الجسمية بعينه اشتراكها في نفس المقدارية المشتركة بين المقدار الصغير والكبير واختلافها
في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير ~~واختلافها في المقادير هو بعينه اختلافها في خصوصيات~~
~~الكبر والصغر وكما ان التفاوت بين المقدار الصغير والكبير~~ ليس بشيء زائد على المقدار بل بنفس المقدار فكذلك اذا ابدل لفظ المقدار بالجسم والتفاوت
بالصغر والكبر بالتفاوت في المقادير يكون الاختلاف بنفس الجسمية الامر يرجع هذا الاختلاف الى الاختلاف بالكمال والنقصان والشدة والضعف [بنفس]
مبنية لشيء على ما هو راي الالهيين والقدماء من الرواقيين كما مر ذكره مستقصى واما الجواب من قبل المشائين فهو انما يتأتى جدا من جهة انها
باثبات المغايرة في المعنى بين الاتصال بالمعنى الذي هو مقوم للجسم وليس بمقدار وبين الاتصال بالمعنى الذي هو من مقولة الكم وفي اثبات هذه المغايرة
طرق احدها ما ان علمت بان الانفصال يبطل عدم امر جوهري عن الجسم لا تمامه او حد جزئية وذلك لان الجسم الاتصالي الواحد شخص من حد له وجود او
فاذا طرأ عليه الانفصال وحصل منه متصلان احدهما ساكن في المشرق والآخر متحرك في المغرب احدهما ابيض والآخر اسود مثلا فلا شبهة في ان ذلك
الوجود لم يبق بشخصيته بعد القدم وحدث شخصان آخران لاستحالة كون موجود واحد متحركا وساكنا اسود وابيض والا لزم اجتماع المتقابلين
في شخص واحد لكن البديهة تحكم بثبوت جزء ارتباطية باقية في ذا سا المتصل الاول في هذين المتصلين الحادثين وما هو الا مادة عينها [عينياه] و [عينياه] فيها
بالمشاء واذ ثبت وحدة جوهر مستعد اوي لجامع المتصل العظيم والصغير لا يخلو عن متصل تامة فسدت البديهة تحقق لذلك المقوم للمادة ليس الا المتصل مطلقا
في اي مقدار كان والمقوم للجوهر المحصل لوجود ولا محالة يكون جوهرا لما سيتضح بيانه انشاء الله وتحقق ان خصوصيات المقادير مما لا مدخل لها في تقويم الهيولى
فتثبت عرضيتها وقد ثبت الفرق المحصل الدقيق فها بين طبيعة الامتداد الواحد بالمعنى الذي هو جوهر مقوم للجسم ومفتقر اليها الهيولى وبينها بالمعنى الذي
هو كمية خارجة عن ماهية الجسم مستغنية عنها الهيولى و[فيما] بينها [و] بثبات التخلخل والتكاثف الحقيقيين في الاجسام وله دلائل كثيرة سوى ما ذكره من حديث
اتفاق الاجسام في الجسمية وافتراقها في المقادير والحق ان هذا الدليل ضعيف كما ذكره لقوة ما اورده عليه عند الانصاف من تجويز الاختلاف
بين افراد حقيقة واحدة بالكمال والنقص في صدق الحقيقة سيما اذا كانت تلك الحقيقة من الحالات الخارجة الراجعة الى انحاء الوجود لتعين فان
العدد والمقدار وامثالها حالات مخصصة عارضة لهويات الاجسام ووجوداتها والوجود قد مر انه مما يتفاوت ويتميز بنفس حقيقته من [بين]
مخصوصة

بنفسها انضمام شيء اليه يحصل التميز والتعيين والتفاوت بين افراده واحاده ولكل الاشارة الى الكثرة في الكمية بحسب التزيد والنقص والتخلخل والتكاثف الحقيقيين
لا يخفى على ذي بصيرة لكثرة الشهادات ووفور العلامات الدالة على وجود التخلخل ويقابله مع ما اثبت امتناع الخلاء كانقلاب القمقمة الصياحة ودخول الدهن في الحجمية
بعد المص وتفاوته فيه مادام راسه مسدودا وغير ذلك من الامور الجزئية التي يجزم العقل عند مشاهدتها باشراق مشارق الوجدان من مشارق العرفان بان اجساما [جدا]
يزيد وينقص مقداره وسيعيد القول اليه في موضعه زيادة توضيح لاعادة تهذيب وتنقيح فقد ظهر ما سبق لي ان اصحاب المعلم الاول واتباعهم كالشيخ فارتج
وبعض من تبعهم من المتأخرين يفرقون بين مفهومي الممتد احدهما الصورة الجرمية التي معناه الممتد على الاطلاق والآخر المقدار المتصل لعرض الحدود المشتركة بين اجزاء المتصل
الواحد وفي معناه الممتد المتعين لامتداده في الجهات وظهر الفرق بينهما ان الاول مقوم للجسم والآخر عرض فيه ولذلك الامتداد بالمعنى الاول لا يتفاوت بحسبه جسم وجسم
ومتمدد في الجهات فلا يكون لسببه شيء من الاجسام صغيرا او كبيرا او اجزاء او كلا او لا عادا او معدودا او لا مساحا او ممسوحا ولا مشارا اليه او مباينا بخلاف الثاني ولذا اشتهر
انهم قائلون بامتدادين موجودين وليس كذلك بل لا يكون على رايهم في الجسم الا امتداد واحد [ممتد] لكنه اذا اخذ على نحو من دون نحو في الامتداد فهو جوهر محض
مقوم للجسم ومحصل للمادة واذا وجد على التعيين لامتداده في المقدار المتشابها كان او غير متشابه فهو مقدار غير مقوم للجسم ولا محصل للمادة ولظهر الفرق بينهما
بما مر منا وبثبات التخلخل والتكاثف في الجسم لا يتبدل اشكال شمعة واحدة فان في موارد [توارد] التخلخل والتكاثف يتبدل نفس المقدار وهيهنا يتبدل
عوارضه التي هي مراتب بساطه وخصوصيات ابعاده الطولية والعرضية والعمقية ولا يتبدل المزيد باشراق حقيقة من ان المتمدد بالمعنى الاول في كتاب حكمة الاشراق
فحاجب عليه بوجوه ثلثة احدها انه لو تقوم الجسم الموجود في الاعيان بامتداد جوهري لكان ذلك الامتداد اما كليا او جزئيا لا جائز ان يكون كليا من حيث هو
كلي لا وجود له في الاعيان لا يتقوم الموجود العيني ولا جائز ان يكون جزئيا لانه لو كان هو الذي يثبت عرضيته وليس في الجسم غيره فلم يكن فيه امتداد جوهري
وليس كان في الجسم امتداد عرضي وآخر جوهري فذلك محال لان الامتداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد لا يختلف فيه جواب باشتراكهما ويجب جزئيته جوهرا
ولبعضه عرضا ولما ثبت عرضية البعض ثبت عرضية الباقي وثانيها انه لو كان في الجسم امتداد جوهري لكان في كل جسم درة جوهرية وفي الاعظم جارة الجزء
فيكون قابلا للتجزية لذاته فيكون كما مقداريا وثالثها انه اذا تخلخل الجسم التقى الامتداد الجوهري كما كان وهو مقدار بالذات فليس في كل جسم
المتخلخل الزائد مقدار الصورة الجرمية وهو مح وان لم يبق ذلك الامتداد كما كان فهو اذن صار ازيد فالامتداد الجوهري كم لذاته وهو عرض
فالظاهر يكفي عرضا قيل في الجواب عن الوجه الاول بما حاصله انه ليس المراد بالامتداد الطبعي المطلق خبرا لي الممتد المقوم للجسم العيني ليس كليا بهذا المعنى
لعدم وجود الكلي بهذا المعنى في الخارج وان اراد به الكلي الطبعي الذي يصير معروضا للكلية اذا وجد في العقل اخترنا انه كلي باعتبار ماهيته وجزئي [بتشخيصه]
الجسم قوله وليس كان هو الذي يثبت عرضيته وليس في الجسم غيره قلنا ما ثبت عرضيته انما هو امر عارض هو تعين امتداداته بالانقطاع الا مطلقا او مخصوصا
وهذا العرض ليس مواطئا لمفهوم الممتد في الماهية ليلزم من عرضيته ذلك المفهوم [عرضيته] اقول لا يخفى ما في هذا الجواب من الوهن والقصور على اولا فلان ماهية
المقدار على ما سبق من مختار المحققين فيه ليس مجرد نوعي الممتد الجوهري بل المتصل القابل للقسمة المقدارية الجزئية والحدود المشتركة المعينة ولا

ثانيا فلان تشخص الشيء على ما حققناه ليس الا بنحو وجوده الخاص واليه مال كلام بعض المحققين من الحكماء كالمعلم الاول وربما يستفاد من بعض عبارات الشيخ الرئيس وعند المتاخرين
من المحصلين لا بذاته كما يراه الشيخ الاشراقي ادبار بنابه في الموجود الحقيقي كما نسب الى اذواق المتالهين وما اتحاده مع مفهوم الموجود كما ذهب اليه صدر المدققين
ولا الاعراض القائمة بالشيء المستتبع اياها بحسب هويته الشخصية فليست بداخلة في اقامة التشخص والمشخصية عند المعتبرين من الفضلاء الذين يعتد بهم وبكلامهم
وانما هي لوازم وامارات للتشخص لا امر سابق في منبت التشخص فالممتد المقوم للجسم العيني لو كان جزئيا موجودا في الخارج له فيجب ان لا يكون مناط جزئيته الامور
العارضة له الا بحسب كونه من اللوازم والعلامات فاذا صار ذلك الممتد الجوهري جزئيا متعينا في الخارج مع قطع النظر عن العوارض والخارجيات
فلو كان عين المقدار وقد ثبت عرضيته فيلزم ان يكون الجوهر عين العرض وان لم يكن عينا بل هو المقدار بل هو غيره فيعود المحذور الذي ذكره من
استلزام الكون في الحال الواحد ممتدان متعينان احدهما جوهر والآخر عرض متباينان في التركيب وهو خلاف ما تقرر عندهم وايضا اذا خلي الممتد
الجوهري مع قطع النظر عن المقدار العرضي فهو لا يساوي لما اساو لعدد او ازيد او انقص وعلى كل تقدير يلزم تقدره بذاته مع محذورات اخرى كاجتماع المثلين في
الذهن والنطاقي وجود جدهما فالصواب ان يجاب على الوجه الاول بما حققناه من ان الممتد الواحد الجوهري له مفهومان مفهوم كونه ممتدا على الاطلاق
ومفهوم كونه مقدارا خاصا متعينا في الحدود والمساحة فهو بالمعنى الاول مقوم للجسم وبالمعنى الثاني عرضي خارج عنه وكثيرا ما يكون لمفهومات متعددة من شيء
منفرد بهوية واحد شخصي بعضها داخل في حقيقة الشيء ذاتي له وبعضها خارج عنه عرضي له كوجود زيد مثلا ذاته بذاته مصداق للانسانية ومصداق لكونه
مفهوما او شيئا او ممكنا عاما فلا عجب من ان يكون وجود واحد مما يصدق عليه مفهومان مختلفان بحسب المعنى احدهما مقوم له باعتبار والآخر عارض له فالممتد
من حيث معنى الاتصال الجوهري في اي حد كان مقوم للجسم ومن حيث انه صفة الكمية والمقدارية عارض له والتعين في القدر غير معنى التشخص وكذا
الابهام فيه غير مستلزم للكلية فان مرتبة معينة من المقدار ربما يوجد في اشخاص كثيرة كل منها متعين على الآخر فيها او جسم معين شخصي ربما يتوارد عليه مراتب
متفاوتة في المقدار كما في الحركة الكمية فالامتداد الجوهري اي الممتد بنفس ذاته المقوم للجرم العيني الشخصي او متعين الذات مبهم المقادير التي كل
منها عبارة عن متعين مقداري والتعين الذي لا ينافي الابهام المقداري وانما الذي ثبت عرضيته ليس الا المتعين المقداري من حيث كونه
كما لا من حيث كونه منبسطا في الجهات على اي حد كان من حدود النهايات وليس المتصل الجوهري المقوم للجسم ممتدا والمتصل المقداري ممتدا آخر
غيره في الوجود بل هما متغايران في المعنى والمفهوم وتغايرهما في المفهوم صار موجبا لتوهم بعض الحكماء ذهبوا الى ان في الجسم الواحد ممتدان
جوهري وعرضي وجسمان طبيعي وتعليمي ولنا الجواب عما ذكره ثانيا ان الممتد بالمعنى الجوهري ليس بحيث يتحقق له كلية وجزئية وكبر وصغر انما
هذه من عوارض الممتد بالمعنى الذي هو مقدار كيف والقائلون بجوهرية الامتداد الواحد في الجسم شاملا من ان هذه عوارض للقابل للجزئية
والكلية والمساوات وعدمها والعظم ومقابله ليس الا في مقولة الكم فلو كان الممتد الجوهري ذا اجزاء مقدارية اول هذه المسئلة
ولنا عن الثالث فليس معنى الحركة في الكم ولا الازدياد فيه لكي يكون للموضوع مقدار معين باق من اول زمان الحركة الى آخره وقد زيد عليه وضم

اليه

اليه آخر مثله او ازيد او انقص بعضها لكي يتوارد في آنات زمان الحركة واجزائه الوهمية على تمام الموضوع مقادير متفاوتة كل مقدار يكون تمامه بدلا عن المقدار
الذي كان للموضوع في آن سابق او لاحق فليس في التخلخل مقدار باق من اول الامر الى آخره حتى قيل انه يزيد او ينقص ويمتد اليه بل الباقي في تمام الزمان
الذي هو زمان حركة التخلخل مثلا هو نفس المادة مع مقدار ما على سبيل التبادل والمسافة هو خصوصيات هذه المقادير والمبدا هو مقدار صغير قد ابتدأ
التلبس بهذه الحركة والمنتهى هو مقدار كبير قد حدث في آخر آن من الآنات المفروضة لزمان الحركة وكذا القياس في الاشتداد والتضعف من الحركات
الكيفية وقد مر تحقيق ذلك ثم العجب كل العجب ان هذا العظيم المتاله والحبر الجليل القدر ممن حقق الامر الذي ذكرناه في كتابه المسمى بالمشارع والمطارحات في صدر
الفصل المعقود لبيان الشدة والضعف فكيف وقع منه هذا المقال المغلط الموجب للضلال حاشاه عن ذلك بل لعله في ذلك بحث آخر معه ثم اقول
ربما يورد معارضة او رد ما نقول المحققين على ما ذكره بانه قد يختار في التلويحات ان الجرم العيني مركب من الجوهر الذي سماه هيولى ومن الاتصال
والامتداد الجوهري فبطلان الامتداد الجوهري الذي يختار انه مقوم للجرم المعين العيني اما كلا او جزءا وكلاهما باطلان على النحو الذي ذكره في الدليل
لا الاول فظاهر واما الثاني فلتبدل الامتدادات المعينة مع بقاء الجرم العيني في الصورتين اللتين ذكرهما فاذا كان المقوم هو الامتداد الذي
ثبت عرضيته بالتبدل المذكور في العيني خرج ولم يكن الامتداد مقوما للجرم لتبدله مع بقاء هويته وان كان للجرم امتداد متعين باق دائما
زايل فذلك محال لانه ليس فيه امتداد الا عرضيان جزئيان فما جاب عن هذا البحث فمثله جواب عن دليله غاية ما في الباب ان المعنى الثاني هو جوهر
عند الحكماء وعرض عنده والقول ان بينهما فرق دقيق يجب التنبه عليه وهو انه فرق ما بين تركيب الشيء كالجسم الطبيعي من مادة وصورة عند المشائين
وبين تركبه من موضوع وعرض عند صاحب التلويحات وعند تحقق هذا الفرق يبين كون التركيب في المذهبين تقابل ان نقول ببقاء الجرم العيني المتقوم
من جوهرين يتقوم كل منها بالآخر مع تبدل احدهما الذي هو الاتصال الجوهري غير صحيح عند صاحب الفطرة الصحيحة بخلاف الجرم العيني المتقوم
من جوهر هو في الحقيقة تمام ماهية الجسم بما هو جسم وعرض هو من لواحقه ومنوعاته فانه مما لا استحالة عند العقل في بقاء مركب بعينه ببقاء
احد جزئيه بالعدد وبقاء الجزء الآخر لا بالعدد بل بالمعنى والنوعية بورود الامثال المتبادلة وذلك لانحفاظ وحدته الشخصية العددية باستمرار
وحدة احد جزئيه بعينه فما ذكره هذا المعارض المحقق لا يصلح للمعارضة لوجود الفارق المذكور وليس ايضا لقائل ان يقول ان هذا العظيم قد
قد عرف بوجود الامتداد الجوهري في حكمة الاشراق فكيف يتاتى له الاستدلال على نفيه لانا نقول ذلك الامتداد معنى آخر ان هذا المقدار
مقداري عند الحكماء وهو غير الامتداد المقوم للجسم عندهم الا انه عرض عندهم وجوهر عنده وقد قرر ان للممتد معنيين احدهما صورة
مقومة للجسمية المشائي والآخر عرض خارج عن حقيقة الجسم لازم لها والشيخ الالهي قد انكر المعنى الاول مطلقا جوهرا كان او عرضا واثبت المعنى
الثاني وذهب الى جوهريته وعليه مبني في حكمة الاشراق وانما عرضيته وجزئيته للجسم في التلويحات كما بينا فانه هناك بالحقيقة منكر للصورة لا للهيولى
وقصد بهذا الكلام ان بناء اعتراضه المذكور على ما فهم من ظواهر اقاويل الحكماء من ان الصورة الجسمية اي المتصل بالمعنى الاول عندهم امر

مبهم في الواقع كما ورد عليهم انه كيف يتقوم امر متعين بامر مبهم في الواقع ولا المقدار الجوهري عنده فليس امرا مبهما في الواقع وان عرض له الابهام بحسب
وجوده الذهني فان العقل ان ينتزع من الاشخاص مهيا تما واحدة بحسب وجه لا يابى عن الصدق على كثيرين فكان الجسم مرتبة اطلاق وتعيين عند تعقل
فلك المقدار الجسمي باعتبار ان فاذا حلله العقل ذهنا الى اعتبارين يحكم بان احدهما المقدار المقوم للجسم والمطلق منه مقدار مقوم للجسم
المطلق بل هو عينه والمقادير الخاصة مقومة للاجسام الخاصة بل هي عينها كما هو رايه واما ثبت عرضية عنده وذلك الكتاب فليس الا مراتب الطول
والعرض والعمق وليس شيء منها مقدار الجسم بل هي عوارض للمقدار الجوهري وعرضيتها لا توجب عرضيته وقد علمت انه ممن ينكر وجود الخلاء والتكاثف
الحقيقيين بل الحركة في المقدار مطلقا فلا يقام عليه الحجة الدالة على عرضية المقدار بتوارد المختلفات من المقادير بهذا توجيه كلامه على ما يوافق رايه
ولا الجواب المحكي عنه فهو ان الممتد المقوم للجسم المعين عند الحكماء المشائين ليس الا امرا متصلا متعينا في نفسه غاية الامر انه مبهم من حيث المقدارية
والتعين الشخصي بحسب جوهر الذات لا ينافي الابهام الكمي بحسب العارض كما لا ينافي الابهام الكيفي فان الجسم في حد نفسه شخص جوهري معين وقابل للحركات
والاستحالات الكمية والكيفية والمتحرك ما دام كونه متحركا لا يتعين له فرد من المقولة التي يقع فيها الحركة وبه يجري على الوجه السابق الضامنة فللدرك
بحث آخر على نمط آخر سلمنا ان الجسم باعتبار الامتداد امور ثلثة الاول جوهر غير خارج عن ماهية الجسم والآخران عرضان فيه زائدان
عليه يتبدل احدهما على الجسم بالتخلخل والتكاثف والآخر يتوارد الاشكال عليه لكن لم قلتم ان الجسم اذا انفصل يجب ان يتعدم عنه امر ذاتي
فان اللازم ليس الا ان حقيقة الجسم يجب ان يكون لذاتها قابلة للاتصالات والانفصالات واما ان القابل يجب ان يكون واحدا بالعدد بالوحدة
الاتصالية فلا وانما يلزم ذلك لو كانت الوحدة الشخصية تساوق الوحدة الاتصالية وتلازمها وهو غير مسلم فان الانسان الواحد والسرير
الواحد مثلا لكل منهما وحدة شخصية مع تألفه عن متصلات متعددة ينضم بعضها الى بعض فالجسمية لا تساوق الاتصال الواحد بل اللازم
كون القابل للاتصال والانفصال امرا واحدا شخصيا ويجوز ان يكون الواحد امرا متصلا بذاته ومع استمرار وحدته الشخصية يتعدد اتصاله
الذاتي فالواحد يبقى بطريان الانفصال لا بما في استمراره الاتصال بل انما يبقى على وحدة الاتصال فكان متصلا وحدانيا بعينه صار متصلا
واحدا بعينه متعددا فالممتد الجوهري باق في الحالين بشخصه والزوال والتبدل انما هو لعارضه عني الوحدة والكثرة وقد اجاب عنه بعض
الاذكياء بعد تمهيد ان وجود كل شيء ليس الا عبارة عن نفس تحصله وتحققه سواء كان في العين او في العقل وهو مساوق للتشخص بل عينه كما
ذهب اليه المعلم الثاني فتعدد كل من التشخص والوجود ووحدته يوجب تعدد الآخر ووحدته هو ان المتصل الواحد من حيث هو كذلك لا يكون
الا موجودا واحدا له ذات واحدة وتشخص واحد فليس لاجزائه الفرضية وجود بالفعل ولا تشخص خاص بحسب نفس الامر كيف وقد تبين ان الاجزاء
الفرضية غير متناهية حسب قبول الجسم الانقسامات بلا نهاية فاما ان يكون لبعض اجزائه وجود وتشخص بالفعل وهو الترجيح من غير مرجح
او لجميعها فيلزم المفاسد التي يرد على اصحاب لا تناهي الاجزاء للجسم واذا طرء عليه الانقسام وجد موجودان مستقلان وهو بيّنان

مستقلان فاما ان يكونا موجودين حال الاتصال مع تعينهما وهو باطل لان اجزاء المتصل الواحد تعينهما ليس الا بحسب الفرض وهذان التعينان بحسب
نفس الامر او بدون تعاقب الا ان يكون وجودهما حال الانفصال هو بعينه الوجود الذي لهما حال الاتصال اولا لا سبيل الى الاول لانه خلاف ما تقرر
من المساوقة بين التعين والوجود فالتعين الحادث عند الانفصال يلازم الوجود الحادث بل عينه ولا الى الثاني لانه يلزم ان يكون ذات واحدة
يوجد بوجود واحد ثم يزول عنها هذا الوجود ويوجد بوجود آخر وهو ايضا خلاف المفروض من ان الوجود ليس الا نفس تحقق الشيء فلا يتصور
تعدده مع وحدة الذات ولا الى ان لا يكونا موجودين حال الاتصال بالفعل بل بالقوة القريبة فلا بد لهما من مادة حاملة لها وليس تلك المادة هي نفس
ذلك المتصل الاول لما علمت بطلانه سابقا فيكون القابل له ولهما معا جوهرا آخر وهو المط بحث وتعقيب ان القول بتعدد الوجود على تكثر الاشخاص
الموجودة او يستلزم له وتوحده على توحد الشخصية او يستلزم له وان الاتصال والانفصال عبارتان عن توحد الجسم وتكثره مما لا شبهة فيه ولكن في مساعدة
كيف ومن اصولنا المقررة ان الموجود ليس الا نحو وجود كل شيء والوجود بنفسه متشخص وهو على الدرجة والقوة التي بحسبها فرقا بالمتصل
بالذات ما حد المعنيين وما هو بالعرض ... فان القسمة وان كان موجبا لتجدد الوحدة الشخصية وابطال وجود واحد وحدوث
موجودين متعددين لكن الموضوع ... الاتصال وتعينه المقداري ليس الا ما يسمونه المقدار وهو القابل للقسمة المقدارية
عندهم وفي الخارج بواسطة الامر الحامل له اي الجوهر الجسماني وقد مر مرارا ان الامتداد والممتد بنفسه على الاطلاق شيء والمأخوذ
ممتدا متعينا بالتعين المقداري او العددي من كونه واحدا او كثيرا شيء آخر وليس المراد من قولنا انه الممتد بنفسه مطلقا ان الصورة
الجسمية بصرافة اطلاقه موجودة في الخارج وجزء الجسم بل الغرض كما مر انها بذاتها مع قطع النظر عن التعين بحسب المقدارية والعددية موجودة
فحاصل الكلام في هذا المقام ان الوحدة الشخصية للجوهر المتصل ليست هي الوحدة المقدارية فكانه فرق بين معنيي المتصل
فلكل فرق بين وحدتيهما وتعددهما فاحد المعنيين للمتصل ما يقبل الوحدة الخارجية تارة والكثرة الخارجية اخرى من جهة قابل
فقبيل ذاته لوجود واحد تارة ولوجود متعدد اخرى والمتصل بالمعنى المقوم لحقيقة الجسم وهو الممتد بذاته على الاطلاق
في اي امتداد كان ففي ذاته وحدة او كثرة بحسب المعنى الآخر كما عرفت فهو مما لا يقبل في نفسه الا نحوا واحدا من الوجود حقيقة وهذا
النحو الواحد لضعف وجوده ووحدته مما لا يأبى قبول الاضداد والاختلافات لسائر الاشياء بل هو قابل القابل للابعاد حقيقة بحصره
في شخص واحد له مقدار ما واحد من حيث المساحة والكمية وهو ما حواه السطح الاعلى من الفلك اعني كرة العالم وهو شخص واحد
سواء كان في اتصال واحد او في اتصالات متعددة حادثة او فطرية وهذا الشخص له تشخص واحد مستمر وله ايضا تشخصات
وتعينات متبدلة حاصلة فيه من تبدلات مقاديره اتصالا وانفصالا او تعينات احواله وصوره واعراضه المتبدلة
وهذا كالبدن الهيولى العنصريات عند الحكماء تشخص واحد لا يزول وحدته الشخصية بورود تعددات الصور الجسمية وتوحدها فانها

عند توارد الانفصال والاتصال وورود الكون والفساد في الصورة النوعية وسائر الاستحالات فإن قلت الهيولى لما كانت امرا مبهما يمكن الحكم ببقاء ذاتها مع تعدد الاتصال ووحدته بخلاف الجسم قيل لكون ذات الهيولى امرا مبهما المعنى الذي لا يقدح بثبوته وحركته في الجسم غريبي ولا مبين لمد فكما ان معنى ابهام الهيولى كما هو المشهور وعليه الجمهور ليس الا انها متعينة الذات مبهمة الصور فان لها تعينين امرها ذاتي مستمر والاخرى عرضي متبدل فكذلك في الجوهر الممتد فانه متعين الذات مبهم الصور فان لها تعينين وحدة الاتصال وكثرته ولها نوعين ذاتي مستمر ونوعي مقداري متبدل على نحو ما قاله في الهيولى بحسب ما هو المشهور عند الجمهور محل عرش [illegible] فالاحرى ان يقول في التفصي عن هذا الاشكال انه يتم دليل اثبات الهيولى من جهة مسلك الاتصال والانفصال بحيث لا ريب لاحد من العقلاء في انه يتقدم عند طرو الانفصال على المتصل الوحداني على الجسم المفرد امر كان موجودا في الواقع عند الاتصال فانه يوجد له عند حدوث الانفصال بينهما امر لم يكن موجودا للمتصلين المنفردين قبل الاتصال فح يقول ذلك الامر الذي زال عن المتصل الوحداني المأخوذ مجردا عن جميع الخارجيات والعوارض المفارقة عند طريان الانفصال ثم عاد بعد زواله وطريان الاتصال لا محالة يكون وحدة ما للاتصال البتة فح لا يخ اما ان يكون وحدة ذاتية والاتصال حقيقيا او وحدة ارتباطية والاتصال اضافيا فعلى الاول يثبت المقصود من وجود الهيولى الاولى لاتفاق الفريقين على ان المنعدم بالذات من الجسم عند الانفصال لو كان اتصالا جوهريا فلا بد من اشتمال الجسم على جزء آخر حتى لا يكون الفصل اعداما وافناء للجسم بالمرة والوصل ابداعا وانشاء نشاة آخرة وعلى الثاني يلزم ان يكون يجتمع في الجسم المفرد اضافات ووحدات اتصالية غير متناهية موجودة مجتمعة محصورة بين حدين حاصرين حسب قبول الجسم لانقسامات غير متناهية ويلزم المفاسد الواردة على مذهب النظام واصحابه القائلين بلا تناهي اجزاء الجسم هذا ما تيسر لنا بفضل الله وملكوته من المقال في تتميم الاستدلال على وجود الهيولى من جهة قبول الجسم لطريان الاتصال والانفصال والله ولي الفضل والافضال

شك وهداية قد وقع ههنا اشكال لبعض المتقدمين من تلامذة الشيخ الرئيس وهو ان الوجود والوحدة وسائر الامور العامة التي لا ينقسم المقدار ولا الجسم في وجودها وتقلبها الى المادة فكيف يتعلق بالمادة ويقبل الانقسام في المقدار ثم كيف ينقسم الوحدة ويتعدد الهوية ثم لان هذه الامور لوازم واعراض فهي لموضوعات فتنقسم لا محالة ولو كانت هذه اوهم ٢ الامور غير حالة في الموضوعات المفارقة ولا الثابت جواهر بل عقول مفارقة فاجاب عنه الشيخ في بعض رسائله اليه بقوله هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والوحدة المادية ينقسم والوجود مطلقا يحتمل له الانقسام كما يحتمل المعنى النوعي والمعنى الجنسي قوله لان هذه الامور لوازم واعراض فهي لموضوعات فيجب ان ينقسم قول يحتاج ان يتامل اما انها لوازم لموضوعات فحق واما انها يجب ان ينقسم في كل موضوع لانها اعراض فليس كذلك فانه يجب ان ينقسم ما كان منها عارضا للموضوعات

المادية

المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها [illegible] والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى منفصلا بعرض الاثنينية الموهومة المشتركة في الحد الواحد فيكون واحدا فيه اثنينية وقسمة وضعية وهمية هذا كلامه وفيه التصريح بان الوجود والوحدة في المتصل الحقيقي نفس الاتصال القابل للتعدد والانفصال وان الانفصال فيه ليس الا تعدد وجوده وتكرر وحدته مع ان الوجود والوحدة المطلقين من الامور الشاملة والمعقولات العامة لجميع الموجودات وهذا ايضا من المؤيدات لما ذهبنا اليه حسبما حققناه وبسطنا القول فيه في اوائل هذا السفر ان الوجود بنفسه موجود وما ذهبنا اليه ايضا من ان الوحدة لكل واحد هي عين الوجود له فليكن هذا عندك من المحقق الثابت الذي لا يعتريه وصمة ريب والائمة عليه وظهر ان كلا من الوجود والوحدة وما يجري مجراها سائر الامور الحقيقية الشاملة لجميع الاشياء اللازمة لكل الموجودات هي اعم واشمل من ان يكون معقولا محضا او محسوسا محضا لظهورها تارة في العقول وهي بهذا الاعتبار لا تحتمل القسمة الا باجزاء محللة الى كالاجناس والفصول وتارة في المواد البسيطة الاتصالية وهي بهذا الاعتبار لا تحتمل القسمة الا باقسام مقدارية وضعية مشاركة في الحدود المشتركة وهي مع ذلك كلها بحسب حقيقتها بريئة عن المادة والمادة متعالية على القسمة بحسب الحد والمعنى وبحسب الوضع والهيولى فما اجلها وما ارفع شانها واحاطة شمولها للكل لا [illegible] المخالطة وما اقدس طورها وذاتها وتجردها عن الكل لا لمعنى المزايلة ثم ما اشد غفلة العقلاء المدققين في البحث حيث لم يرتفع اذهانهم ولم يرتق عقولهم عن ملاحظة خواص الوجود ولوازمه من شموله لجميع الاشياء على الوجه المذكور الى تحقيق الامر في شمول مبدء الوجود لجميع الاشياء شمولا احاطيا انبساطيا لا على نحو شمول المعنى الكلي العقلي لافراده الخاصة بل على نحو ارفع واعلى من ذلك [illegible] ومن تفطن بحواشي من الشمول [illegible] الشيخ الرئيس حيث قال في كتاب المباحثات ذكر ما نقلناه عنه من المقام والمعاني العقلية هي الصور ليس امتناع ان يكون لها قسمة معا كيف كان بل ان لا يكون فيها قسمة بما هو واحد من جهة كثير من جهة كثرة وضعية فقد بان لك ان المعنى المعقول من حيث هو معقول لا ينقسم الا الى اجزاء الحد محله فلا يحل الاجسام ولا هذه فانها ليست معقولات الذوات بل يكفي ان يحكم العقل انها لا يمكن معقولة [illegible] بل غير فيقبل هذا الضرب من القسمة ولا يبعد ان تكون الواحد معقولة م بالاتصال والوجود الجسماني ينقسم الى اثنين منه او موجودين متشابهين ولا يمنع ذلك الوحدة الجسمانية وغير ذلك انتهى كلامه فافهم واغتنم نحو آخر من جهة [illegible] لتعدد الجسمية [illegible] وحدة [illegible] لو كان مقتضيا لانعدامها ومخرجا لمادة عن مادة المتعدد وان كانت واحدة لزم ان يكون شيء واحد في حيز متعددة وجهات مختلفة وان كانت متعددة فتعددها اما ان يكون حادثا بالانفصال او منقطعا بحسب الذات فان كان حادثا فحدوثه بعد انعدام ماهية الجسم الواحد او مع بقائها وعلى الثاني يلزم كون ذات واحدة شخصا واحدا ذاتا واشخاصا متعددة واحدى وعلى الاول يلزم التسلسل في المواد اذ كل حادث عندهم مسبوق بمادة قابلة له وهي القابلة له على التقدير المذكور [illegible] المفصول من جوهر واحد فيكون حاملا للفصل والوصل فلا يكون التفريق عدما ما بالكلية والوصل ابداعا ولا التعدد [illegible] في المادة بحسب الفصل لكان الجسم المفرد مشتملا على اجزاء غير متناهية حسب قبوله للانقسامات الانفصالية [illegible] ولم يكن عدد تلك المواد غير متناه بل [illegible] عند حد لوقف عدد انقسامات الجسم اذ انحصر المواد وحصل ذلك العدد وليس كذلك كما مر في الجواب ان الهيولى في كانت وحدة

في عدد ذاتها وتشخصها لكن لا يتهيأ لقبول الاشارة الحسية والابعاد المقدارية وتخصيص الجهات وحصول الفصل والوصل والوحدة والتعدد بالذات بل انما
يتهيأ لشيء من هذه الاوصاف والنعوت بالعرض بعد تعينها المستفاد من قبل الصورة الجسمية ففي الجسم الواحد واحدة ومع التعدد متعددة وهي في عدد ذاتها
برية عن الجسمية بحسب ملاحظة العقل الى ذلك ولا يلزم مما ذكرنا ان يكون الهيولى من المفارقات في مرتبة ذاتها لما نبهناك عليه ولا ايضا ما لفي من المنفيات متناهية
او غير متناهية من الاشارة مما يجيء من تقدم الصورة الجسمية في الوجود عليها فان ذاتها لا تأبى من الاتصاف بشيء من تلك الاوصاف المذكورة في نفس الامر وان كان
بواسطة الصور الجرمية ولا اعتبار ذاتها مجردة عن الصور كلها فهو مجرد فرض يخترعه الوهم كما ستعلم ان ما بالفعل مطلقا يتقدم على ما بالقوة فالهيولى حال
الاتصال لها وحدة شخصية ذاتية ووحدة اتصالية من جهة الصورة والوحدة الاولى تتقوم لا بالوحدة الثانية ولا بما يقابلها فاذا طرأ عليه الانفصال
زال عنها الوحدة الاتصالية بدون زوال ذاتها وزوال تشخصها وهذا بخلاف الجوهر الجسماني فان وحدته الاتصالية هي عين وحدته الشخصية لما علمت من ان الوجود
فيه نفس وحدة الاتصال وهي عين التشخص فلا جرم لم يبق ذاته الشخصية عند الانفصال فالهيولى الجرمانية الذاتي عند الانفصال واحدة في ذاتها متعددة في
تعدد الجزئي وهي محفوظة الوجود في جميع المراتب باقية الذات في حالتي الانفصال والاتصال غير حادثة بحدوث شيء منها بل لازم في المواد الحادثة
ولا متكثرة بتكثر الانفصال ليلزم من تناهي الجسم على اجزاء غير متناهية بل زوال الحدوث في الوحدة الاتصالية والكثرة الانفصالية انما هو عرض للجوهر
المبهم بالذات والهيولى العقلية في ذاتها شيئا منها ولا ايضا مما ينافي عنها فالهيولى الجسمانية التي احدها هو المشرق والآخر في المغرب لها وحدة عقلية بحسب
الانية الوضعية ونقلها ولها كثرة وحدة بحسب الانية كما ان في وحدة العشرة بحسب الكثرة والتعدد وكما ان الكل من الحركة والزمان ثباتا بحسب التغير
والتجدد وانما ذلك لضعف الوحدة فيها وضعف الثبات في الوجود وفيها حصول الهيولى في الجهات المتخالفة والاحياز المتعددة عبارة عن قبولها الاحكام
المتعددة والحيثيات المتكثرة الموصوفة بالذات بالوقوع في الاشارة الحسية وقبول الالوان والاحياز والجهات فوحدتها الشخصية لا في كثرتها الانفصالية
بخلاف وحدة الاتصال وقد قال بعض الحكماء ان الوحدة قد تكون من لوازم نفي الكثرة وقد تكون من لوازمه نفي الكثرة عن ذاتها بذاتها هو يحيي نفي
الكثرة الذاتية ووحدة الصورة الجرمية من قبيل الوحدة بالمعنى الثاني لانها وحدة وجودية قابلة للانفصال والتعدد كيف
ولو لم يكن وجودية فكيف يزول بورود الانفصال ويتقدم على الملة كحدوث الامثال

فصل في ذكر منهج آخر للفلاسفة لاثبات حقيقة الهيولى ونحو وجودها الذي يخصها

اعلم ان للجسم من حيث هو جسم له وجود اتصالي وصورة عينية وهو لا محالة

معنى بالفعل ومن حيث استعداده لقبول الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة
عنه المستعد هو لها كالسواد والحركة والحرارة والصور النوعية المكملة له اللاحقة به فهو بالقوة فيكون في كل جسم

جسم

من حيث مجرد جسميته جهتا فعل وقوة وحيثيتا وجوب وامكان والشيء من حيث هو بالفعل لا يكون من حيث هو
بالقوة لان مرجع القوة الى امر عدمي هو فقدان شيء عن شيء ومرجع الفعلية الى حصول حقيقة لشيء والشيء الواحد
من الجهة الواحدة لا يكون مصححا لهاتين الصفتين ومنشأ الاجتماع هاتين الحالتين فلا يكون الجسم من حيث هو متصل
بالفعل هو بعينه من حيث هو بالقوة منفصل او متحرك او ذو سواد او نفس او صورة بل يكون كونه جوهرا متصلا
غير كونه جوهرا قابلا للاشياء فاذا كان فيه قوة قبول ما يقابل المتصل فيكون فيه ايضا قوة قبول المتصل لان
امكان شيء يلزمه امكان مقابله اذ لو كان احد المتقابلين ضروريا كان المقابل الآخر ممتنعا وقد فرضناه
ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل القسمة ففيه ما يقبل المتصل ايضا اذ لو كان عين الاتصال حتى يكون بنفسه المتصل
ضروريا لم يكن له قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فصحة قبول شيء آخر غير المتصل الواحد كاشف عن صحة قبول
المتصل كما ذكرنا فاذن الجسم بما هو جسم مركب في ذاته مما عنه له القوة ومما عنه له الفعل وهما الهيولى والصورة وهو المطلوب
لنا تسهيل البيان على نظم القياس البرهاني ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل
من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون بالقوة ونجعل هذه النتيجة كبرى لقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان الهيولى
بالقوة ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج لا شيء من الجسم الموجود بهيولى ولمزيد التوضيح نقول لا شك ان في الجسم قوة على
ان يوجد فيه امور كثيرة فتلك القوة اما ان تكون نفس حقيقة الجوهر المتصل او ثابتة في امر يغايرها او قائمة بذاتها
فلو كانت هي بعينها نفس الاتصال المصحح لفرض الابعاد حتى يكون الجوهر المتصل بعينه نفس القوة لاشياء كثيرة مما
يطرأ للجسم فيلزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد الامور كثيرة وما امكننا تعقل الاتصال
دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك وايضا لو كان الاتصال الجسمي هو بعينه انه بالقوة كذا وكذا لكان صورة
الجسم عرضا لا غير هذا المعنى امر اعتباري عدمي او اضافي والاضافة من اضعف الاعراض ولو كان الاتصال حاملا
لقوة تلك الاشياء لم يصح ان يعدم عند عروض ما يقوى عليه الى الفعل فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك
لان ذات القابل يجب وجودها مع المقبول لست اقول بوصف القابلية والاستعداد لان القوة
يبطل عند وجود ما يقوى عليه ولو كانت القوة قائمة بذاتها لكان الامكان جوهرا لكنه عرض كما علم فالحامل
لقوة هذه الاشياء غير الاتصال وغير المتصل بما هو متصل بل الذي يكون فيه قوة الاتصال والانفصال
وغيرهما من هيئات غير متناهية وكمالات غير واقفة على حد هو الهيولى وهذه الحجة والحجة التي سلفت متقاربتان

المتصل اولا زمالم هو

قوة
قابلة

الماخذ وفيها ابحاث من وجوه الاول ما ذكره بعض شيعة الاقدمين نيابة عنهم ان قولكم الجسم او الاتصال نفسه ليس قوة على
امر فمسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون القوة موجودة فيه وليس اذا كانت القوة تابعة لشئ يلزم ان يكون ذلك هو فان قلتم
لو كانت القوة للانفصال موجودة في الاتصال لكان الاتصال باقيا مع الانفصال قلنا هذا بعينه عود الى الحجة السابقة
وقد مر الكلام فيها وان قلتم انه اذا كانت القوة حاصلة للاتصال قائمة به وهو شئ متحصل بالفعل فيلزم ان يكون
شئ واحد بالقوة وبالفعل معا وهو ممتنع قلنا الممتنع امتناع كون شئ واحد من جهة واحدة بالفعل وبالقوة
معا واما امتناع ان يكون شئ واحد بالفعل وله قوة شئ آخر فغير مسلم ولا امتناع الاول ايضا مستلزم
لامتناع الثاني فالفعل والقوة يجوز ان يجتمعا في ذات واحدة من جهتين مختلفتين بان يكون جهة الفعلية ذاته
وجهة القوة عدم شئ آخر عنه ولا منافاة بين وجود شئ وعدم اشياء كثيرة عنه وكثيرا ما يعرض الغلط في العلوم من اهمال
الحيثيات والاعتبارات فيستعمل منشاء الاتصاف بشئ موضع الحال له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة هو بعينه
منشاء تلك القوة او حيثية ثبوتها اقول ان كل صفة خارجية سواء كانت لها صورة وجودية
او كانت امرا انتزاعيا بحسب الواقع اي بان يكون وجه الموصوف بحيثية يصدق عليه في الواقع تلك الصفة فلا بد
لها من مبداء قريب يكون جهة ثبوت تلك الصفة بل التحقيق ان كل معلول يكون من لوازم علته التامة كما سبق
وكل صفة يكون من لوازم موصوفها الحقيقي فلا يجوز ان يكون تحقق من الصفات الوجودية او العدمية يكون ماخوذة
او منتزعة من مقابلها او ضدها فكما ان السواد لا يجوز ان يكون صفة للبياض او لما هو ملزوم للبياض وكذا العدم لا يجوز
ان ينتزع من الوجود او مما يلزمه الوجود فكذا القوة والاستعداد لا يجوز ان يكون منتزعا من جهة نفس الصورة والتمامية
والا لا يتصف بهما المعنى الصوري بما هو معنى صوري بل يجب ان المحكي عنه بهما او المنتزع عنه لهما معنى مادي يكون نفس الابهام والقصور
وكان لك مما قرع سمعك من مباحث العلة والمعلول وخصوصا في فصل بيان مناسبة العلة لمعلولها الكفت مستغنيا
عن الزيادة في شرح هذا المقام بشرط سلامة الذوق لكن نزيدك بيانا ونقول كل حيثية ثابتة لشئ ما في
نفس الامر فلا بد له من مبداء لانتزاعها ومنشاء لحصولها والقوة وان كانت عدما او عدميا لكن لما كانت
مضافة الى شئ فلها حظ من الثبات فانها عدم شئ عام من شانه ان يكون له او لنوعه او لجنسه وجود ذلك الشئ
ولكن ليس بالفعل حاصلا له كما بين في علم الميزان فلا محالة لهذا العدم من موصوف وقابل يصح تلبسه بملكة هذا العدم
بوجه من الوجوه المذكورة فالقابل لهذا العدم هو بعينه مما يجوز ان يصير قابلا لما هو عدم له عند ما خرج من القوة

١٠٣

الى الفعل كما اشرنا اليه فلو كان حامل قوة الانفصال هو نفس الاتصال لكان نفس الاتصال قوة على زاته كما مر الا انا لا نكتفي بهذا
القدر لئلا يرد عليه انه متوقف على الحجة الاولى في كون الانفصال قوة للاتصال فيكون رجوعا اليها بل نقول اذا ثبت ان لهذا العدم
حظا من الوجود وان له قابلا او موصوفا بالذات فلنفتش لما هو القابل الموصوف له بالذات ولنمهد لبيانه وتحقيقه فنقول ان المبادي
للامور الطبيعية اربعة فالقبول مطلقا صفة نسبية لا بد من ارتباط باحد هذه الاسباب فهو اما نعت للمادة او الصورة او الفاعل
او الغاية ولنفرض مثال واحد كقبول المادة لصورة الكرسي فهذا القبول ليس يجوز ان يكون صفة الفاعل ولا صفة الغاية
لانهما منشأ ان للفعلية والحصول لا للقوة والقبول ولا يجوز ان يكون صفة للصورة الكرسية لانها وجود ما ليس
الفعلية لنفسها فلا يكون قبولا لها فالموصوف بها يكون مادة الكرسي ومصحح قبولها للقوة هو قصورها عن درجة التمام فاذا علمت هذا في
مادة الكرسي فننقل الكلام الى مادة هذه المادة هل هي نفس القابل بما هو قابل او معنى صوري له قابل فنقول معناه الصوري كالخشب مثلا لكونه
امرا تاما في نوعيته وحقيقته لا يجوز ان يكون جهة قوة وامكان للصورة الكرسية بل القابل هو مادة ذلك الخشب لا صورته وهكذا الى ان ينتهي
الى قابل ليس هو في نفسه معنى من المعاني التي بالفعل والاتصال للجسم بما هو جسم امر صوري لكونه مبداء الفصل للجوهر الجرمي فلا بد من امر اخر يكون
هو مصحح حمل القوة والاستعداد لا بان يكون القوة صورة طبيعية حادثة له حتى يحتاج الى اسباب اربعة لثبوته فيحتاج الى قابلية
اخرى ويتسلسل بل بان يكون لازما لماهية القابل من غير قابلية اخرى في الواقع اللهم الا بمجرد اعتبار العقل والتفاته فينقطع بانقطاع
الالتفات كسائر خطرات الاوهام المتكررة فقد ثبت ان المصحح لقبول الحوادث الكونية في الجسم ليس هو نفس الاتصال بل القابل لها امر
لا يخفى انه وان اشتركت هذه الحجة والحجة الاولى في الماخذ وفي البيان في الجملة حتى وقع الرجوع في بعض المقدمات الى ما ثبت هناك لكن لهذه
مزيد تدقيق وتحقيق حيث يظهر فيها ان احد جزئي الجسم امر قابل محض ومعنى استعدادي صرف وهذا مما لا بد فيه حتى يظهر ان احد
حاشيتي الوجود قد انتهى الى ما يجاور العدم المحض بحيث لا يمكن التخطي عنه الى ما هو دونه فلم يبق شئ في الامكان الذاتي
الا وقد افاده القيوم الجواد وبذلك يظهر ايضا ان كل ما لا يوجد او يوجد غير تام الخلقة او مع آفة او خلل او فساد فانما هو
لعجز المادة وقصورها عن احتمال ما هو اتم واشرف وافضل مما وقع وبذلك يعلم ان وجه العالم اشرف ما يتصور من النظام
دائم تام بما يمكن من الفضل والتمام البحث الثالث ان اصل هذه الحجة منقوض بوجود النفس الانسانية بل بوجود كل جوهر مجرد
للجسم بالمباشرة والتحريك سواء كان انسانيا او سماويا بالانها من حيث ذاتها جوهر صوري ولها قوة قبول التغيرات والانفعالات
وسنوح الارادات والتصورات فكبرى القياس الاول وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة منقوض بقياس من
الشكل الثالث وهو ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية يكون لها قوة امر ما فينتج

بعض ما هو امر بالفعل يكون له قوة امر ما والجواب عنه ان النفس الانسانية وامثالها وان كانت مجردة بحسب الذات لكنها مادية بحسب
الافعال والصفات وكما ان الشيء الواحد بحسب المهية يجوز ان يكون جوهرا وعرضا باعتبارين مختلفين فكذلك قد يكون امر واحد مجردا
وماديا من جهتين مختلفتين فحيثية كون النفس بالفعل انما هي من قبل ذاتها المستندة الى جاعلها التام وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة
افاعيلها وآثارها الموقوفة على تهيئ المادة التي هي آلتها لصدور تلك الافاعيل والسر فيه ان النفس في اول تكونها في غاية القصور والضعف
ففيها من بساطتها حيثيتان عقليتان نسبتهما اليها نسبة الجنس والفصل الى النوع البسيط فمن حيث انها صدرت من المبدأ
الفياض الذي هو بالفعل من جميع الوجوه فهي موجودة بحسب الذات ومن حيث وجهها الحدوثي متعلق بالمادة فهي قاصرة عن رتبة
الكمال في اول نشوها محتاجة الى الاستكمال بما يكملها من العوارض التي يفتقر الى مادة تحمل قوة حصولها وتجددها من جهة الانفعال
الى الكمال وحامل قوة الاستعداد لها هي المادة التي تعلقت بها وجهة الوجود والفعلية هي نفس ذاتها المفاضة عن الجواد المحض
فقد ظهر هاهنا ايضا ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى القيوم الواجب سبحانه وجهة القوة والعدم يرجع الى الهيولى الاولى القاصرة
عن الوسائط العقلية بواسطة جهة الامكان الذاتي فالمادة منبع الشرور والعدم والقصور ومنبعها الامكان الذاتي
الممتنع في كل وجود امكاني لاجل نزول مرتبته عن الوجه التام القيومي جل مجده وعظمت كبرياؤه وبهذا الاصل يندفع شبهة الثنوية
القائلين بصانعين قديمين لما وجدوا من تحقق الخير والشر والنفع والضر في هذا العالم وشاهدوا الانوار والظلام والنفوس
والاجرام والارواح والاشباح والحيوة والموت والعلم والجهل والنهار والليل والضوء والظل والقوة والفعل وساير
المتضادات التي يجمعها الخير والشر وهو تعالى نور محض لا يشوبه ظلمة وجوب محض بلا امكان وحيوة محضة بلا موت وفعل
بلا قوة وجود بلا بخل وعطاء بلا منع تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا البحث الثالث النقض بوجود العقول فانها
مؤثرة فيما تحتها منفعلة عما فوقها ففيها جهتا فعل وانفعال فذاتها مركبة عن امرين باحدهما يفعل وبالآخر ينفعل
والجواب ان ليس انفعالها عما فوقها الا نفس وجود ذاتها وليس الانفعال هناك بقوة استعدادية سابقة على وجودها ليكون
مقابلا للفعل ولفظ القبول والانفعال مشترك بين المعنيين احدهما مقابل للفعل وهو منشاء التركيب الخارجي
بخلاف الآخر فهي بنفس وجودها القايض عليها من علتها تنفعل عما تحتها البحث الرابع النقض بوجود الهيولى فانها في
نفسها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا مستعدة لها قوة قبول الاشياء فيلزم تركبها من صورة يكون بها بالفعل ومن
مادة يكون بها بالقوة ثم ننقل الكلام الى مادة المادة وهيولى الهيولى الى الى ما لا نهاية حسبما ذكره الشيخ الرئيس قدس سره
في كتبه ان فعلية الهيولى فعلية القوة وجوهريتها جوهرية القبول للاشياء لا فعلية وجود من الوجودات

المتحصلة

المتحصلة وحقيقة من الحقايق المتاصلة ولم يتوجب بها تيني الجهتين ان تكون ذات جزئين باحدهما يكون بالفعل وبالآخر يكون بالقوة
اللهم الا بحسب اعتبار العقل وذلك المدعى ينكشف بامرين احدهما بانه لو كانت تانك الجهتان موجبتين لموصوفين متغايرين لها في
الخارج لكان الكلام عايدا الى ما هو بمنزلة القابل ولادي ذلك الى التسلسل في وجود القوابل المترتبة المجتمعة الغير المتناهية فلا محالة
يجب الانتهاء الى قابل يكون الجهتين فيه عقليتان من غير تكثر في الواقع الا بحسب الذهن والثاني بانا نقول ان نسبة الهيولى الى الجوهر
والاستعداد ليست كنسبة المركب الطبيعي الى المادة والصورة بل كنسبة النوع البسيط الى ما هما بمنزلة الجنس والفصل وقد مر مثل هذا الكلام
في مباحث المادة والصورة في المرحلة التي يذكر فيها احوال المهية فليتذكر فان الهيولى نوع بسيط جنسه الجوهر وفصله انه
مستعد لاي شيء لا لشيء مخصوص الا لكان مركبا من القابلية ومن الخصوصية التي لها قابل اللهم الا ان يكون منشاء تلك الخصوصية
امرا واردا من الصور اللاحقة او يكون من الجهات الناشية عما هو ارفع من المادة والصورة جميعا كالانتساب الى جهة فاعلية
مخصوصة فان التحقيق ان الاختلاف بين جواهر الهيوليات الفلكية وتشخصاتها وكذا الاختلاف بينها وبين هيولى العناصر
وتعينها يرجع الى الاختلاف بين مباديها القريبة العقلية المشخص تشخص كل من تلك المبادي ووحدته الجمعية من وحدة شخصية للمفارق
القدسي المقيم لواحدة منها ووحدة نوعية للصورة الطبيعية التي يقام بها وجود الهيولى في ذلك المقام اما بورود شخص من تلك
الطبيعة دائما عليها ان قبلت الدوام الشخصي ايضا او بورود امثالها ان لم يقبل كما في العناصر على ما سيجيء تفصيله وتوضيحه
في بحث التلازم فالحاصل ان الهيولى الاولى الجسم الطبيعي في ذاتها شيء بما هي بالقوة يكون بالفعل وبما هي بالفعل يكون بالقوة لكل
شيء او للاشياء المخصوصة على الوجهين المذكورين ثم لا يبعد لاحد ان يقول ان القابلية والاستعداد والامكان ليست امورا
جوهرية لا نها حال الشيء بالقياس الى الخارجيات اذ الاستعداد انما يكون استعداد شيء لشيء آخر وجد بنفسه حقيقة وتحصل فيمتنع
ان يحصل ذلك بحسب حقيقة نفسه ثم هذه الاضافة نعم لا مانع من دخول الاضافات في مفهومات اسامي الاشياء لا
في حدودها الجوهرية فالجوهر الهيولاني الحامل للصورة ربما يسمى هيولى باعتبار القبول فيكون اضافة القبول داخلة في شرح
اسمه ومفهوم وصفه لا في ذاته بذاته كما ان النفس والملك انما يسميان نفسا وملكا باعتبار تدبيرهما للبدن والمملكة
لا باعتبار ماهيتهما فيكون اضافة التدبير جزءا لمفهوم الاسم لا للحقيقة الجوهرية وايضا لا يصح ان يكون فصل الهيولى القوة والاستعداد
لان جزء الجوهر المحض لا يجوز ان يكون عرضا وايضا الاستعداد لا يكون حاملا لما هو استعداد له لانه لا يبقى مع حصوله فالهيولى يلزم
ان يبطل عند وجود الصورة وكلامنا في حامل الصورة فنقول ان هذه الاشكالات مما قد مر ذكرها في تحقيق مهية الهيولى مع اجوبتها
على وجه لا مزيد عليه لكنا نعيد الجواب كما اعدنا السؤال بضرب آخر من البيان في المقام تكثيرا للفوايد بما فيه من الزوايد فليعلم

بديه

تلحقهم

ان ارباب العلوم كثيرا ما يطلقون الفاظا موضوعة لامور عرضية او اضافية ويعبرون بها عن الامور الذاتية مثل ما يذكرون
في فصول الانواع الجوهرية امورا اضافية كالناطق في فصل الانسان والمتحرك بالارادة في فصل الحيوان وغرضهم منها المبادي
التي يترتب عليها تلك الامور حتى ان الشيخ صرح بتسمية هذه المبادي بالفصول الحقيقية وبتسمية هذه المفهومات كمفهوم
الناطق والحساس والمتحرك بالفصول المنطقية فكذا ههنا المراد بالاستعداد او المستعد ليس نفس هذا المفهوم الاضافي
بل المبدا القابل وقد علمت ان محلية لمفهوم القبول ليست على سبيل القبول الاستعدادي بل كسائر لوازم المهيات ثم
لا يكون مصداق معنى القوة والقابلية الا امرا غير متحصل كان مصداق الموجودية المصدرية بنفس ذاته ليس الا صرف الوجود
ومصداق الزوجية بنفس ذاتها ليس الا الزوج فالاشياء التي لها زوجية عارضة لها او لازمة فاتقن هذا البتة ولا تغفل عنه
فان في الغفلة عنه والاهمال في رعايته ضررا عظيما في تحقيق الحقايق ولهذا اما قد كررنا ذكره واجعل هذه المعاني المصدرية
مرائي لملاحظة الحقايق الخارجية ومقاييس لملاحظة لمشاهدة انحاء الوجودات التي لا يمكن وجودها في العقل الا بهذه
المرائي والعنوانات واما قول القائل القوة تبطل عند وجود ما هي قوة عليه فلا يكون باقية عند وجود ذلك الشيء فصحيح لو
اراد القوة الخاصة لشيء خاص واما القوة المطلقة لحصول الاشياء الغير المتناهية فانما يبطل اذا حصل جميع تلك الاشياء
وهو غير لازم انتهاء مقدورات الله تعالى وقد برهن ان قدرته تعالى وقوته غير متناهية واما قول الباحث جزء
الجوهر لا يجوز ان يكون عرضا فان اراد بالعرض ما يعرض لذات لا يفتقر في تقومها اليه فلا نم ان فصل الهيولى عرض بهذا
المعنى وان اراد ما لا يكون بحسب حقيقته جوهرا وان صدق عليه معنى الجوهر صدقا عرضيا فمسلم ولكن لا نم امتناع تقوم
الجوهر بالعرض بهذا المعنى وقد سبق الكلام في ان فصول الجواهر البسيطة بل معنى يكون جوهرا على ان الحقايق الغير المتناهية
المتاصلة يصح عدم اندراجها في مقولة الجوهر ولا في مقولات الاعراض هذا ما يمكن ان يقال من قبل المشائين المحصلين والله
الهادي الى طريق الحق واليقين   في الاشارة الى منهج آخر لهذا المرام ان للجسم مهية مركبة من الجنس والفصل وجنسها
مفهوم الجوهر وفصلها هو مفهوم قولنا ذو ابعاد ثلثة على الاطلاق وكل مهية لها واحد من جنس وفصل اذا كانت بحيث
يمكن ان يعدم في الخارج فصلها عنها ويبقى معنى جنسها كان للمهية بجنسها وفصلها لجاز بان جزئين خارجيين لها
مطابقا صدقهما ومبدأ انتزاعهما عن الخارج اعني مادة خارجية يستفاد منها جنسها الذي هو بعينه مادة عقلية
باعتبار اخذه لا بشرط لا شيء وصورة خارجية يستفاد منها فصلها الذي هو بعينه صورة عقلية باعتبار اخذه
بشرط لا شيء لكن الجسم مهية بالصفة المذكورة اذ يمكن ان يعدم فصله الذي هو مفهوم قولنا الممتد في الجهات الثلث

على الاطلاق

١٠٥

على الاطلاق المستلزم لنعت الاتصال مع صدق معنى الجوهر عليه فيلزم تركبه من مادة هي الهيولى الاولى وصورة هي الصورة الجسمية وهو المطلوب
اقول وهذه الحجة ايضا قريبة المآخذ من الحجتين السابقتين ويرد عليها اكثر المناقشات التي سبق ذكرها وان كانت بعنوانات وعبارات
اخرى غيرها لكن المآل واحد كما يظهر بالتامل تركنا استيناف الكلام فيها واعادة القول عليها مخافة التطويل والاسهاب والله ولي الحق
وملهم الصواب فان قلت اذا كان جعل الجنس والفصل في المركبات واحدا لاتحادهما في الاجزاء المحمولة فيلزم ان يكون وجودهما معا و
عدمهما معا فاذا انعدم عن الجسم قابلية الابعاد فيلزم ان يكون زوال الاتصال عن الجسم عين زوال الجوهرية عنه فانهدم اساس هذه
الحجة لان مبناها على ان زوال الاتصال وبقاء الجوهرية وليس كذلك قلت قد مر مثل هذا الكلام في مباحث المهية وذكرنا هناك ان زوال
الفصل وان استلزم زوال الجنس من حيث هو جنس لكن لا يستلزم زوال ما من حيث هو مادة حتى ان من زعم ان الشجر اذا قطع والحيوان
اذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلية بزوال النمو والحيوة وهما مبدأ فصل النامي والحساس وحدث للجنس لكل منهما بحدوث جسمية
اخرى بالكلية وبنية اخرى بالتمام والتزم ان جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع وكذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت
غير ما كان قبل مفارقة الروح بلحظة فقد كابر مقتضى عقله وحس جميعا وليس ارتكاب هذا منه باقل من ارتكاب الطفرة في الحركة و
التفكك في الرحى وغيرهما من مجازفات المتاخرين بل الحق في هذا المقام ان يتمسك بما ذكرناه بعد اختيار اتحاد الجنس والفصل جعلا
ووجودا لكونهما من الاجزاء المحمولة للحقيقة الموجبة من الفرق بين استمرار ذات الجنس من حيث ذاته او استمراره من حيث
هو جزء للمركب المحمول عليه اولا ترى انه عند انهدام البيت بقي اللبنات بنفسها وقد زال عنها وصف الجزئية للبيت لان
الجزئية والجنسية من الصفات الاضافية يكفي لانعدامها انعدام ما اضيفت اليه   في ذكر ما تجشمه بعض المتاخرين
من اهل التحقيق لهذا المطلب وسماه برهان الخاص لخاص وتحريره بعد التلخيص عن الزوائد هو ان جميع الممكنات لما وجدت عن
الموجد الحقيقي المنزه عن شائبة التركيب وكذا بينها وبين العقول التي لا يمكن فيها فرض جزء دون جزء فلا بد من ان يتحقق
بينها وبين واحد من العقول امر له مناسبة بكل واحد منهما من حيثية وهو الهيولى اذ هي من جهة كونها غير ممتدة بحسب ذاتها بناسب
ان يوجد من المبدا المفارق ومن جهة قبولها الامتداد يصير واسطة لصدور الممتدات عنه   كلامه
هذا مبني على تقدم الهيولى على الصورة الجرمية بالذات وليس كذلك بل الامر بالعكس لما علمت ان جهة الفعلية في امر كل شيء سابقة
على جهة القوة وقد مر في مباحث المهية وفي مباحث العلة والمعلول ان الصورة في كل امر متقدمة على المادة لها والفصل متقدم
على تحصل الجنس بحسب الوجود وان لم يكن متقدما عليه من حيث المفهوم وممن يصرح بكون الصورة الجرمية اصلا في الجسم والهيولى
متقومة بها اي قائمة عليها العلامة التفتازاني في شرح المقاصد حيث قال والصورة جوهر يتقوم بذاته ويتقوم

به محله الذي هو الهيولى وسينكشف بك هذا المعنى في مبحث التلازم وما ذكره من عدم المناسبة بين الجسمية والعقل المفارق مسلم الا ان
عدم المناسبة بين الهيولى والصورة ومبناه اشد واكد لكون احدهما بالفعل من كل الوجوه والاخرى بالقوة من كل الوجوه ولان المفارق
هو النور المحض على لسان الاشراق والوجه الصرف عندنا وان كان نورا مفتقرا الى نور الانوار ووجودا مجعولا للواجب بالذات
والهيولى محض الامكان والظلمة فلا يمكن ان يكون بين موجده وموجبه هذه المخالفة التي بين المفارقات والهيوليات
حتى ان المتضادين يشترط فيهما الاتفاق في الجنس القريب فجهة المناسبة بينهما وبين المفارق في الصدور هي الوجودات
المتوسطة التي غلبت فيها جهة الامكان وتضاعفت فيها جهة الحاجة بالتدريج بحسب مراتب النزول الموجبة لتكثر
الحاجة الى العلل والاسباب لنقص الوجه حتى انتهى الى هوية متصلة ذات اجزاء فرضية متخالفة الاوضاع والحدود التي
ليس شانها الحضور والجمعية ويكون بحيث يكون وحدتها فوق الكثرة واتصالها ذا استعداد الانفصال وبقاؤها بازاء
استيجاب الزوال الا بسبب صورة اخرى يحفظها عن الزوال ويقيمها على الوحدة والاتصال شخصا كما في الافلاك
او نوعا كما في العناصر ثم بتوسطها وجدت الهيولى التي لا وجود لها ولا وحدة ولا اتصال بالفعل فضلا عن ان يكون في
معرض الزوال والانتفاء الى الكثرة والعدم والانفصال بل حقيقتها كامر محض استعداد الوجود والعدم لغيره وقوة
الوحدة والكثرة وامكان الاتصال والانفصال فظهر ان الهيولى هي عين جهة الامكان والقوة وذاتها ماهية تعلقية
بامر الجوهر في الوجود والفعلية لان حقيقتها كحقيقة الاعراض تابعة الا ان لها وحدة جنسية تتحد بالجواهر الجسمانية
وتحمل عليها فيكتسب الجوهرية منها وان كانت مهيتها نفس معنى الجوهر الا ان هذا كما علمت لا يتقرر في مصداق الجوهر
زحجة اخرى افادنا صاحب المباحث المشرقية هي ان جسمية الفلك يلزمها شكل معين ومقدار معين لعدم قبولها
الكون والفساد على رايهم فنقول هذا اللزوم اما لنفس الجرمية المشتركة فيكون كل جسم كذلك لاشتراكها في الجسمية وليس كذا وانها
اولامر آخر فهو اذن اما حال في جرمية الفلك او محل لها او مباين عنها فان كان ذلك الامر حالا فيها فان لم يكن
لازما لها لم يكن سببا للزوم الشكل والمقدار المعينين وان كان لازما عاد التقسيم في كيفية لزومه فاما ان يتسلسل
وهو محال او ينتهي الى ما يلزم الجرمية لنفس الجرمية فيلزم المحال المذكور من انه يجب ان يكون كل جسم كذا واما ان يكون لزومه من شيء
لا حال في الجسمية ولا محل لها فلا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء جسما آخر او قوة موجبة فيه اوامرا مفارقا والجسم والجسمانية
والاول باطل لان ذلك الامر اذا اقتضى ذلك اللزوم لجسمية وجب ان يكون كل جسم كذلك ولا كانت الجسمية
هي الملزومة لتلك الفلكية اولى بذلك الاقتضاء من جسمية اخرى وقد ابطلنا ذلك وان لم يكن لمجرد الجسمية بل القوة

زايدة على الجسمية فهذا هو القسم الثاني فنقول تلك القوة ان كانت من لوازم محلها عاد السؤال في المقتضي لذلك اللزوم وان لم يكن من لوازم
محلها فاذا فارقت محلها فاما ان ينعدم اولا فان عدمت عدمت الملازمة لزوال ما يقتضيها وذلك ممتنع وان لم يعدم عند مفارقتها
محلها كانت غنية في وجودها عن المحل وكل ما كان كذلك لم يكن لها اختصاص بمحل دون محل اختصاصا بالوجوب فهي اذا قوة غنية عن
المحل في وجودها فيكون تاثيرها في جميع المتماثلات تاثيرا واحدا فلا بد في اختصاص بعض الاجسام بقبول الفلكية عن تاثيرها دون بعض
من مخصص ويعود الكلام في كيفية لحوق ذلك المخصص وان كان ذلك الامر مباينا فقد علمت ان نسبة المباين الى جميع الاشياء واحدة فلا يقتضي
في بعضها الفلكية الا برابط مخصص ويعود الشقوق في ذلك الرابط بمثل ما مر فيبقى من الاحتمالات المذكورة ان لزوم الفلكية بسبب شيء
حل فيه الجسمية وحلت الفلكية وما يلزمها فيه ثم ان ذلك الشيء لذاته يقتضي الصورتين معا فلا جرم انه صارت مقارنتهما
واجبة فاذا الجسمية الفلكية محل وذلك هو المسمى بالهيولى ويجب ان يكون تلك الهيولى مخالفة لساير الهيوليات والاعادت
الى الاشياء المذكورة واذا ثبت ان جسمية الفلكية محتاجة الى محل يحل فيه وجب جسمية العناصر الى الهيولى فهذا تمام الحجة التي ذكرناها وقد اوردنا
ردتها على كثير من الاذكياء فما قدروا على شيء من نقدها ما تهاوى ولكنه قد عرض لي الشك وكان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام
مستندا لجواز ان يكون جسمية بعض الاجسام مخالفة لجسمية غيره لئلا يلزم عند استناد الشكل والمقدار المعينين في الفلك الى جسميته
اشتراك جميع الاجسام في الفلكية ولوازمها وطول الكلام في توجيه ذلك المنع بما لا فايدة في ذكرها وسيجيء بيان كون الجسمية
مع فرض الابعاد حقيقة نوعية امتيازها بلواحق خارجية ثم العجب منه انه مع شدة خوضه في تتبع العلوم ومهارته في البحوث
كيف اعتقد ان هذه الحجة متينة قوية لا يرد عليها بحث ولا فيها قدح سوى ما ذكره من الشك على انما ذكره في غاية الوهن والضعف
وسيجيء من الكلام ما لم يبق معه شك في ان الجسمية مشتركة في جميع الاجسام كيف وهو اصل محقق يبتني عليه كثير من المطالب كاثبات
الصور النوعية في الاجسام واثبات الهيولى في الافلاك واثبات الشكل الطبيعي في كل جسم والحيز الطبيعي له ومباحث
النفوس والقوى والكيفيات وغيرها من المباحث في العلم الطبيعي واما الذي يقدح به الحجة المذكورة ويرد عليها فالجواب
الاول النقض بتوجه مثل ذلك السؤال في بيان لزوم القطبية والسكون لبعض مواضع الفلك ولزوم المنطقة والحركة
السريعة لبعض آخر ولا يمكن استناد ذلك الى الهيولى لكونها واحدة في كل فلك فلا توجب الاختلاف فان استند لزوم
القطبية لموضع من الفلك والدايرة لموضع آخر الى الامور الالهية والعناية التي عليه تتم بالنظام الافضل والارادة الالهية
ينسبونها بعضهم اليه تم من غير مرجح فليستند لزوم اصل الفلكية وما يلزمها اليها وبالجملة كلما وقع به الجواب عن هذا فليقع
به عن ذلك من غير تفاوت الثاني ان ايجاب لزوم الشكل والمقدار لا يمكن ان يسند الى الهيولى لانها جوهر قابل ومبدا القبول

احتياج

المساوى

بعينه

الصحة والامكان وهو ينافي الايجاب والاقتضاء بل لا بد ان يكون للفلكية ولوازمها مقتض آخر حتى يقبلها الهيولى التي شانها قبول
الصور والهيآت لا الايجاب شيء من الاشياء الثالث ان الذي ذكره هو في الحقيقة شبهة يجب حلها حتى ينكشف جلية الحال وارتفع
ذيل اصل الاشكال وظني ان هذه الشبهة هي التي قد كان الامام معتقدا منذ ثلثين سنة فيها انها برهان ثم ظهر له بعد تلك
المدة انها مغلطة وكان قد بقي على ذلك مدة ووجه الحل انا نختار من الشقوق التي ذكرها ان المقتضي للزوم المقدار والشكل
المعينين للفلك ان ذلك السبب امر حال في جسمية الفلك لازم لها فان اعيد السؤال في علة لزومه لجسمية الفلك
من غير تمام تماثل الاجسام في الجسمية قلنا الحال اذا كان مقوما للمحل كالصورة النوعية فهو في وجوده متقدم على وجود محله بالذات
فمنشأ لزومه لذات المحل هو نفس ذات الحال فالحال في الحقيقة هو الاصل والمنشأ في الملازمة والمحل اللازم له كما في الملازمة بين الجسمية
والهيولى حيث ان الجسمية اصل في الجوهرية ومنشأ للملازمة والهيولى لازمة لها متفرعة عليها بل اصل الاشكال والجواب جاريان
في جميع الصور النوعية ومحالها وكذا الفصول اللازمة لحصص الاجناس التي تكون في الانواع مثلا النطق لازم لحيوانية الانسان
لعدم انفكاك احدهما عن الآخر فاذا سئل عن سبب لزوم النطق للانسان انه ان كان لاجل كونه حيوانا لزم ان يكون
الحيوانات كلها ناطقا للاشتراك في الناطقية وان كان لاجل امر حال في حيوانية مخصوصة فالكلام في تخصيصه عائد وان لم يكن حالا
في حيوانية مخصوصة هي حيوانية الانسان فان كان حالا يمكن الزوال عنه فيزول بزواله الناطقية وان كان امرا لازما
كان الكلام عائدا في سبب لزومه ويتسلسل او ينتهي الى الحيوانية فيعود المحذور المذكور ثم الامر اللازم للماهية المشتركة كان مقتضاه
مشتركا في الجميع وان كان امرا مباينا والمباين متساوي النسبة الى جميع حصص الانواع لتماثلها مع قطع النظر عن الفصول
فيلزم الترجيح بلا مرجح وان كان لامر محل الحيوانية يرد الكلام في تخصيص المحل ولا يمكن ههنا القول بان الهيولى لان الهيولى
في العنصريات كلها واحدة بدليل انقلاب بعضها الى بعض فالجواب الحق فيه ان الفصل متقدم في الوجود على حصة الجنس
فلزوم الجنس للفصل معلل بالفصل لانه من لوازم ذاته واللازم البين اللزوم للماهية لا يحتاج الى سبب اللزوم لها سوى
ذات الملزوم نعم لو لم يكن الحال مقوما للمحل ولا يفتقر اليه المحل في تحصله نوع الافتقار لزومه الى مخصص خارج عن نفس ذلك
الحال كالحرارة للنار والبياض للثلج فهناك يستند جهة اللزوم الى ذات المحل من غير محذور لجواز استناد اللازم
الواحد الى ملزومات متخالفة وقد بيّنّا تحقيق هذا الموضع بكلام تركناه الى موضع آخر لضيق المقام فان ما اختاره
من الشقوق المذكورة وهو استناد جهة الاقتضاء لتخصيص جسمية الفلك بلوازمه المخصوصة الى المحل وان انتهى
في المخصصات الكلية كالابداعيات ومبادي الفصول للانواع الثابتة كما بيّنّا لكنه اذا اعتبر الاشكال في تخصيص

الاشخاص

١٠٧

الاشخاص بلوازمها الشخصية بانه هل هو للماهية او لامر هو حال فيها او محل لها او مباين عنها كان المختار من الشقوق هو المحل القابل للتعين الشخصي
المعين ولوازمه الشخصية لعدم استغناء التشخص في وجود الشخص ووحدته عن الحاجة الى المحل المستغني عن ذلك الحال وان كان الحال من اشخاص
الماهية الجوهرية الصورية وذلك لان المقوم للمحل المادي حقيقة الصورة الحالة فيه لا الشخص المعين منها لحصول تشخصه فلا يمكن تقدمه
من حيث الشخصية على المحل فالمحل علة للتشخص سابق عليه واذا نقل الكلام الى تخصيصه بالتخصيص مع تماثله لساير المحال يجر الكلام
الى مسئلة ربط الحادث بالقديم كما سيجيء كشفها وتوضيحها ان شاء الله العليم   ومما يختلج بالبال ان الهيولى والصورة اذا كانتا من
ذاتيات الجسم ومقوماته فلم يعاد لاثبات شيء منهما مطلب لم بل يقعان في الجواب عن السؤال بما هو فلا يكتسب شيء منهما بالبرهان
كيف والذاتي لا يحتاج الى وسط فيجب ان يعلم ان اجزاء الشيء بحسب الماهية وهي الاجزاء العقلية اصطلاحا كالجنس والفصل المتحصلين في
العقل عند ملاحظة الابهام والتعين للماهية غير الاجزاء الوجودية اعني المادة والصورة وما لا يطلب بلم اصلا لا يطلب الثبوت للشيء
ولا يجب الاثبات له انما هي المقومات بحسب الماهية من حيث هي واما الاجزاء الوجودية اعني اجزاء الشيء بحسب نحو خاص من الوجود فهي مما يطلب
بالبرهان لانها بالنسبة الى الماهية المطلقة كالعوارض وان كان وجودها بالنسبة الى وجود الماهية كالمقومات ومقومات الوجود يطلب
بلم كما ان مقومات الماهية يطلب بما هو من ههنا علم ان منزلة وجود العلة لوجود المعلول كمنزلة مقوم الماهية للماهية كما اوحينا اليه سابقا فان
تركب الجسم من الهيولى والصورة ليس يوجب الاستغناء عن البرهان بل يتعرف اولا الجوهر بتمامها المحمول فتطلب بالحجة اجزاؤه
الوجودية وان اشتملت الاولى بالقوة على الثانية فالقبول المأخوذ في حد الجسم يدل على مادية الاولى والابعاد يدل على صورته
اي الجوهر الممتد بالذات   في تصاحب الهيولى والصورة بالعلاقة الذاتية وفيه فصول   في ان الجسمية من حيث
هي لا تنفك عن الهيولى قد استفيد من برهان وجود الهيولى من طريق القوة والفعل ان لا شيء من الاجسام خال عن الهيولى اذ ما من جسم الا
وفيه شوب قوة الى كمال او قصور في اوضاع وافعال ويتجدد وانتقال من حال الى حال وان كان في ايسر عرض واسهل نحو فعل او
انفعالي فان الفلك وان كان بالفعل من جهة جوهريته وكمه وكيفه وأينه ووضعه في نفسه وجميع هيئاته القارة الا ان فيه القوة من
جهة اوضاعه بالقياس الى الغير لعدم امكان الجمع بين ساير الاوضاع وعلمت ان جهة القوة يرجع الى شيء هو محض القبول
والامكان ولا محالة يكون لازما للجسمية كما مر من عدم استقلاله في التجوهر والقوة لا ينفك عن ذي القوة وذو القوة لا يمكن
ان يكون مفارقا عقليا والنفس بما هي نفس لا ينفك عن الجسمية فالمشتمل على القوة اولا وبالذات هو الجسم بما هو جسم وهذا
وهذا برهان متين لا يحتاج الى كون الجسمية طبيعة نوعية متماثلة في جميع الاجسام على ان ذلك امر ثابت لا خلل فيه ظن ان ما ذكره الشيخ الرئيس
في الهيات الشفاء مبناه على ان الجسمية حقيقة واحدة بيانه ان الجسمية اذا خالفت اخرى في ان احدهما حارة والاخرى باردة وان اختلفا

الجسمية

لها طبيعة فلكية والاخرى لها طبيعة اخرى ولحوق الاعراض او الطبايع انما كان بعد تحصل ذاتها ونوعيتها من غير حاجة لها في الجسمية الى انضمام

شيء من هذه المعاني وهذا بخلاف المقدار مثلا حيث لا يكمل له مهية الا بعد تعين الكمية الاتصالية العارضة منقسمة في جهة حتى يكون

خطا او في جهتين حتى يكون سطحا او في ثلث جهات حتى يكون جسما تعليميا فالمقدار مثلا بما هو مقدار مطلق لا وجود له ولا قوام الا بان

يكون خطا او سطحا او جسما واما الجسم بما هو جسم فليس اقترانه بمعنى وصورة اليه كاقتران فصل الخط وفصل السطح بالمقدار بل الجسمية متصورة

انها وجدت بالاسباب التي لها ان توجد بتلك الاسباب وهي جسمية فقط بلا زيادة الا كما يكون للالات اخرى كالالتها الثانوية كالمعدنية

والنباتية والحيوانية فكان الطبيعة الجادية اذا حصل للجسم فهو تمام لم يغير حاجة الى صورة اخرى في كون ذلك الجسم نوعا مخصوصا

لكن لو حصلت له صورة اخرى صارت الكل ما كان اولا فلكا الصورة الامتدادية فقد علم ان لحوق الصور المكملة للاجسام بها ليس

من جهة ان مجرد الجسمية مبهمة جنس كيف والجنس بما هو جنس ليس تام التحصل والجوهر لا في الذهن ولا في العين كالمقدار المطلق

فانه اذا جرد عن الفصول واخذ في العقل محذوفا عنها ما عداه لم يكن لها وجود في العقل والخارج اصلا ويكون بهذا الاعتبار مادة عقلية

محضة واذا اخذ مطلقا عن الحذف واللحوق كان مهية ناقصة غير محصلة والجسمية ليست كذلك لان الاجسام المختلفة الصور والهيئات

وجدنا انها اذا حذف عنها في العقل تلك الصور والاعراض كانت قد عقلت فيها مهية تامة جوهرية موصوفة بقبول الابعاد وجوز

العقل لها ان يكون لها افرادها موجودة في الخارج فعلم انها مهية نوعية اذ لو لم يكن كذلك لكانت بعد التجريد عن الصور المختلفة والهيئات

المتفاوتة اما حقايق مختلفة متخالفة بذواتها البسيطة او متفاوتة بفصول ذاتية غير تلك الصور والهيئات او حقيقة

واحدة غير الحقيقة المسماة بالجوهر القابل للابعاد او هي طبيعة اخرى يكون بمنزلة الفصل لها والكل فاسد عند العقل الصحيح فتعين

كون الجميع مشتركة في طبيعة واحدة نوعية هي الجسمية اي الجوهر المصحح لفرض الابعاد فاذا ثبت هذه الدعوى فيبنى عليها كثير من

المقاصد منها اثبات افتقار الاجسام من حيث جسميتها الى الهيولى والطريقان ذكرهما الشيخ الرئيس في الاشارات لتعميم وجود

الهيولى في الاجسام الممتنعة عن قبول الفصل والوصل بسبب مخارج من طبيعة الامتداد مقارن له سواء كان لازما لها كما

في الافلاك او زايلا كما في الاجسام الصغار الصلبة بعد اثباتها في الاجسام القابلة لتوارد الوصل والفصل عليها اما الاول

فهو ان الطبيعة الامتدادية اما ان يكون بذاتها غنية عن الهيولى او لم يكن فان كانت غنية فاستحال حلولها في المحل لان

الحلول في محل عين الافتقار اليه الغني عنه اذا كان ذاتيا استحال زواله والا بالغير لان ما بالذات لا يزول ولا يزال

فاستحال حلولها لكن الحلول ثابت في بعض الاجسام وهو ينافي كون الغناء ذاتيا للجسم من حيث الجسمية وان لم يكن غنية

لذاتها فيكون مفتقرة لذاتها فيلزم حلولها في المحل اينما تحقق سواء كانت في الاجسام القابلة للانفصال الخارجي او في

بعزنا

غزنا قد توهم بعض الناس ورود النقض على هذا الدليل بجريانه في المحل الواحد ليلزم اجتماع المتماثلات في محل واحد وكون صورة

واحدة حالة في جميع المحال وكون هيولى واحدة محلا لجميع الصور وكون كل جسم مركبا من جميع الصور والهيوليات الى غير ذلك من المحالات وهو منفسخ

لانا نختار عند الترديد ان الطبيعة المطلقة لا تفتقر لذاتها الا الى المحل المطلق لا المحل المخصوص بل المفتقر اليه هي الطبيعة المخصوصة فيجوز

عروض الافتقار الخاص الى الهيولى المحل المعين لاجل خصوصية عارضة لها لا لذاتها بل لاسباب خارجة عنها والاستغناء الذاتي

عن المحل المخصوص لا ينافي الافتقار العارض لخصوص فرد من الافراد وهذا مثل لوازم المهيات فان مهية المثلث اذا اقتضت تساوي

الزوايا القائمتين لا يقتضي في كل فرد الا تساويا مخصوصا بهذا الفرد دون غيره فالتساوي المطلق مقتضى ذاته وليس شيء من خصوصيات

التساوي مقتضيا لذاتها فلا يرد ان هذا التساوي المخصوص لو كان لازما للطبيعة بالذات فكان يوجد في كل مثلث هذا التساوي

للقائمتين ويوجد في هذا المثلث جميع افراد التساوي للقائمتين لان الكلام يجري في كل مثلث ولازمه المعين فالحل فيه ان طبيعة

المثلث مطلقا لا يقتضي الا مطلق التساوي والطبيعة الخاصة يقتضي التساوي الخاص فالمطلق للمطلق والمقيد للمقيد فكذلك قياس

معنى الافتقار الى المحل للجسمية فان الافتقار الى المحل المطلق لازم للجسمية المطلقة والافتقار الى المحل المعين يستلزمه الجسمية المعينة

وكان نفس الافراد من عوارض الطبيعة كما تقرر عندهم فلوازمها على الوجه الاول فليس لاحد ان يقول كما جاز ان لا يكون افتقار الطبيعة

الى المحل الواحد لذاتها ثم يحصل الافتقار لاجل خصوصية وسبب فليجز مثل ذلك بالقياس الى المحل مطلقا لانا نقول اذا جردنا

الطبيعة الجسمية عن الخصوصيات فان لم يكن مفتقرة الى المحل كانت في ذاتها مستغنية القوام عن المواد كلها وما كان بحسب ذاته

متحصل القوام بلا تعلق بغيره كان ذلك نحو وجوده الذاتي ونحو الوجود لمهية واحدة لا يكون متفاوتا فلا يجوز ان يكون نحو وجود المهية المتخصص

بها من حيث هي مختلفا بحسب اختلاف الاسباب الخارجة عنها وعن مقوماتها ثم هذا انما يجوز في الوجودات العرضية والنسب والاضافات

مثلا الافتقار الى الاكل انما يعرض للانسان لا بسبب اصل البقاء على الانسانية بل بسبب الحرارة المحللة للمواد وقد يزول

بزوالها وكذا الاستغناء عن اللباس بالذات لا ينافي عروض الافتقار اليه بسبب برد مفرط لان كونه آكلا او لابسا ليس نحو وجود

الانسان المختص به وهذا هو الذي يوهم لبعض الناس امكان الواسطة بين الافتقار والغنى الذاتيين اذ جوز عروض الافتقار

لعلة واما عروض الافتقار الى المحل بعد ان لم يكن بسبب امر آخر فهو ممتنع لما مر ان الحلول عبارة عن نحو وجود مهية الحال وكذا عروض

الاستغناء عنه بعد افتقاره اليه لذلك ولان الصورة لو انفكت عن المحل تقدرت بمقدار معين وتشكلت بشكل خاص

فانفعلت وتاثرت عن فاعل خارج يقتضي المقدار والشكل المعينين اذ لو كانا لازمين لمهية الجسمية لم يتغيرا مع بقائها

وكل ما يحدث بسبب فاعل مؤثر فلا بد فيه من قابل متاثر وقد علمت ان جهة الانفعال تتصحح الهيولى الاولى فيلزم ان يكون متعلقا

كمية

بقيت

الذاتي

الى الاكل

او جواز

لها وقد زمنت منفكة عن المحل آنفا واما الطريق الثاني وهو ما بني على اثبات امكان القسمة الانفكاكية في جميع الامتدادات من حيث الطبيعة الامتدادية النوعية وهو الذي قد مر بيانه في ابطال مذهب ذيمقراطيس فكذلك قد اتممنا الحجة المشهورة على ابطال مذهبه بوجه لا خدشة فيها وظهر هناك ان في كل جسم جرم يقبل لذاته الانقسام الانفكاكي كما يقبل لذاته الانقسام الوهمي وجواز الانفكاك بحسب الطبيعة الامتدادية يكفي في افتقاره الى الهيولى وان عاق عن ذلك عائق طبيعي كما في الافلاك او غير طبيعي كما في الاجسام التي يدعيها ذيمقراطيس وذلك لان الجسم اذا لم يكن مقارنا للمادة لكان قبولها القسمة الفكية مستحيلا وقد فرض جائزا فامكان قبول الجسم للقسمة المذكورة كاشف عن وجود الهيولى فيه قال الشيخ قدس سره ولعل هذا القائل اذا كان لازما طبيعيا كان للاثنينية بالفعل والانفصال بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل نوعه في شخصه مراده على ما سنح لنا في حل كلامه ان الجوهر الممتد من حيث هو امتداد يمتنع عن الانفكاك والانفصال بحسب الطبيعة فلا يمكن تعدد اشخاصه الا بوجه يخص نوعه في شخصه اذ لو تعدد شخصا لكان كل واحد منهما قابلا للانفكاك بالبيان السابق في رد مذهب ذيمقراطيس ووجه المانع انه تم يثبت بطريق عكس النقيض ان المانع للقسمة ليس بلازم للجسم من حيث هو هو وان كان لازما لبعض افراده كالفلك فالصورة الفلكية المانعة للقسمة وان كانت لازمة للفلك لكنها ليست لازمة لطبيعة الجسم مطلقا واللازم لبعض الافراد فقط عارض للطبيعة المشتركة فيجوز زواله نظرا الى الطبيعة فجسمية الفلك تقبل القسمة لذاتها وان لم يقبلها من جهة الفلكية لجواز زوال العائق المخصص للقسمة عنها والقابل للقسمة الانفكاكية غير مفارق عن الهيولى فثبت بذلك عموم الافتقار الى الهيولى في الاجسام وهو المرام لما كانت طبائع الافلاك او صورها النوعية كما يتجلى مانعة عن قبول الفك والفصل والوصل فعلى ذلك وجب ان يكون كل نوع من الافلاك محصورا في شخص واحد كما هو مذهبهم اذ لو تحقق فلكان او كوكبان من نوع واحد لصح بينهما ما حصل بين الجزئين الموهومين ما يحصل من الانفكاك بين ذينك الفلكيين او الكوكبين فيكون في قوتهما من جهة الطبيعة النوعية قبول الفصل والوصل مع ان المانع ذاتي لهما ولهذا احكموا بامتناع الاثنينية في الافلاك من حيث الطبيعة الفلكية وكذا في كل جرم من الفلكيات من حيث طبيعته المخصوصة وان جازت القسمة فيهما من حيث جسميتها فاذا كان هذا هكذا فنقول يرد عليهم النقض بموضع من الفلك فيه كوكب او تدوير او خارج فيوجد في الخارج جزءان منفصلان من فلك واحد كجنبتي الكوكب او التدوير او الخارج والاثنينية الخارجية في طرفي الخارج المركز اظهر كالمتممات وذلك لان البيان الموجب لعدم الاثنينية جار فيهما بانه يمكن على الجزئين المنفصلين على الجنبتين من فلك واحد ما صح على الجزئين المتصلين ويصح على المتصلين ما امكن على المنفصلين فيلزم الخرق والالتيام من حيث طبيعته الخاصة وهما ممتنعان عليه عندهم فان اعتذروا عن هذا بان الفطرة ههنا بعارض بتلك في شخص نوع واحد من الامتداد هناك هذا النقض عليهم قد اورده الشيخ المحقق والكاشف المدقق صاحب الاشراق في كتاب المطارحات تحجنا على الحكماء وما اجاب عنه اصلا ولكن افاض

الاعلى قلبي وجه النقض عنه وهو ان الفلكية ليست من الصفات السارية في جسميتها كالانسانية وذلك لان صورتها التي تحصلها نوعا خاصا وتقوم جسميتها هي حقيقة بسيطة صورة تقوم بمواد ما لان الاجرام منها ليست مجردة هي مبداء صفاتها واوضاعها وافاعيلها وحركاتها المختصة فاجزاء جسمية فلك واحد سواء كانت وهمية او خارجية ليس اجزاء مقدارية لذاته النوعية بل المادة وجسميته ويوارد الفصل والوصل على جسميته من حيث ذاتها الامتدادية غير مستحيل انما المحال تعدد فلك من حيث هو فلك لا فلكي او جزئي ليس من حيث ما جزء ان الفلك كالتمام ليسا فلكين عندنا ولكنما من الاجسام المنسوبة الى الفلك ولهذا اصحاب الهيئة لم يذكروهما من جملة عداد الافلاك وفي ذلك احكام كلية متعلقة بهذا المقام منها انه قد ظهر مما ذكرنا ان مادة الشيء ليس داخلة في قوام مهيته ذلك الشيء الا انها بلية الثبوت ولم يفتقر في اثباتها الى برهان لكن الجسم بما هو جسم قد حصل له معناه هو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة على الوجه المذكور ويشك في ان له مادة تحمل معناه ام لا الا بعد البرهان الحاكم بوجود جوهر آخر مادي فظهر ان الجسم المحسوس مركب من جوهرين حالي ومحلي فتبين ان هذا المادة غير داخلة في قوام مهية الجسم ثم انا بعد ما اثبتنا المادة لبعض الاجسام توقفنا في بعض آخر من علمنا باشتراك معنى الجسم بين الذي تحقق لنا مقارنته لها والذي هو موقوف في الحكم بوجوبه والفهم الذي بيناه ما قلنا عدم حاجة الشيء الى المادة في حقيقته وذاته وان احتاج اليها في قوامه ووجوده كالحكم هذا في الجسم بالقياس الى المادة فاعلم ايضا بالقياس الى ما يقوم بها كالطبائع النوعية كما وقد اكد الشيخ في الهيات الشفاء هذا الحكم بقوله واما الجسمية فكلام فيها من نوع طبيعة محصلة ليس تحصل نوعيتها بين يظهر الهيات لو توهمنا انها لم يتعلق الى محل بل كانت جسمية يكن ان يكون محصلا الا نسبة الى المادة والفصل فيما ولذلك اذا انتزعت الفصل شيئا آخر فليس لان طبيعته لا يتحصل بل الا باضافة الفصل وتبين الجسمية الاخرى بين ان الاتصال لا يوجد بالفعل وحده فليس لان لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو لان لا يتحصل طبيعته فان البياض والسواد كل شيء منهما متحصل الطبيعة معنى متحصلا تحصيله الذي في ذاته ثم لا يكون ان يوجد بالفعل الا في مادة واما المقدار مطلقا فيستحيل ان يحصل لطبيعته مشارا اليها الا بان يحصل بالفرد خطا او سطحا او ذا ابعاد واما الصورة الجسمية من حيث هي جسمية فهي طبيعة واحدة بسيطة محصلة لا اختلاف فيها ولا اختلاف في صورة جسمية بتفصيل داخل في المجسمية وما يلحقها انما يلحقها انها شيء خارج عن طبيعتها فلا يجوز ان يكون جسمية مادة والواحدة لا يغنيها عن المادة بوجه من الوجوه لان المادة انما يكون للجسم والكلي بما هو لا لاجل ذاته والجسمية حيث هي جسمية حيث هي جسمية مع الآخر فقد بان ان الاجسام مؤلفة من مادة وصورة ومنها ان قول الحكماء كل ما استغنى فرد من افراد طبيعة نوعية عن المحل لذاته فيلزم استغناء ساير افراد تلك الطبيعة عنه يجب ان يخصص الطبيعة بالطبيعة الموجودة في الافراد الخارجية لئلا ينتقض هذه القاعدة بالجواهر المجردة وبالجواهر الصورية المستغنية عن الموضوع فان كلا منها قد يوجد في الذهن مفتقرا اليه وقد يزول عنه فهو المحل المستغني عن المحل فلو لزم من افتقار الفرد الذهني للجوهر الى الموضوع افتقار ساير الافراد اليه فيلزم ان لا يتحقق جوهر في العالم لا دراسة الجواهر في المبادي العالية ثم انك لما علمت من طريقنا المختار وعند القدماء انه يجوز ان يكون مهية واحدة نوعية مختلفة المراتب في الحاجة الى المحل وعدمها فالاستدلال على افتقار الجوهر الممتد الى الهيولى في الفلكيات بتحقق الافتقار اليها في الاجسام القابلة للفصل والفك غير صحيح على هذا فلا بد من المصير الى احد المسلكين الآخرين في بيان هذا المطلب في استحالة تعري الهيولى الجسمية عن تعلق الصورة هذا المقصد بما يمكن فهمه

في احد مسالك اثبات الهيولى وهو مسلك القوة والفعل فان الهيولى اذا تجردت عن كافة الصور لكانت اما بالفعل لها قوة قبول الاشياء ولا فعل لها مستعدة لشيء ما
الا لم يكن جوهرا بسيطا بل مركبا من جهة بها يكون بالفعل وجهة بها يكون بالقوة وقد فرضت بسيطة هف وهذا برهان تام لا يرد عليه شيء عند التحقيق لكن القوم
لم يكتفوا به بل ذكروا مقدمة اخرى هي انها عند التجرد يلزم ان يكون جسما لان كل جسم مركب من الهيولى والصورة والمفروض خلافه بيان ذلك انها اذا تجردت
فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما منقسمة فيكون احد المقادير الثلثة وقد فرضت مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير منقسمة فيكون جوهرا فردا لا يتجزى
وقد مر بطلانه اذ النقطة عرض لا يجوز ان يكون موجودة متحازة وان لم يكن ذات وضع واشارة فلا يخ اما ان يستحيل اتصافها بالتجسم والتقدر او يمكن فان
كان الشق الاول فكانت من الجواهر العقلية بالفعل فيكون خارجة عن جنس الجوهر القابل والمفروض خلاف ذلك وان كان الشق الثاني فلا يخ اما
ان يحل فيها التقدر المخصص لها دفعة او تدريجا كما في الحركة في حيز مخصوص ام لا فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في حيز مخصوص لكانت
قبل التجسم متحيزة وان لم يكن مجردة وهو محال وان لم يكن صادفها في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع التخصيص فلم يكن جزء اولى به
من جزء ولا الجهة لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما جميع الاحياز او في بعضها او في بعض الاول مح كلان الجسم الواحد لا يكون الا في كل وقت
الا في حيز واحد والثاني يستلزم الترجيح بغير مرجح وعلى الثاني هذا ان هيولى جسم خاص كالمدرة اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به نسبة القبول المدرية
ولذا الى ملك فليس يصح ان يختص بحيز معين من احياز كلية عنصرها وهو الارض لان الجهة مخصصة يوجب لها نسبة الى ذلك الحيز دون تلك الجهة الا علاقة وضعية
اذ بغير تمام الاسباب والمعاني والصفات المخصص القابل بجزء من حيز لتساوي نسبة نفسها هيولى ونفس الفاعل المفارق ونسبة سائر الاوصاف
الفاعلية والدواعي الغائية عند المفارقة لا صورة معينة يستحفظها غيرها فلا تأثير لها الا مناسبة وضعية واما على الشق الثاني ان يكون
قبول الهيولى المقدار معين بكماله لا دفعة بل على سبيل تدريج وانبساط فيلزم ان يكون ايضا ذات وضع بل جسما وذلك لان كل منبسط
في المقدار يلزمه لامحة الجهات والاطراف الى الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين والشمال وكل جوهر يلزمه الابعاد والنهايات يكون جسما
وقد فرض لا كذلك طريق اخر المادة عند التجرد ايضا يكون جوهرا قابلا كما علمت فيكون لازمه القبول للاشياء لان لوازم المهيات
لا ينفك عنها وهذا هو التحقيق الا انا نقول مع قطع النظر عن هذا اما ان وجد ما عند التجرد وجه قابل بالفعل فيلزم ان يكون عند
التجرد متصورة بالجسمية بالفعل وهو ممتنع وان لم يكن وجد ما وجد قابل بالفعل فيكون متقوما بذاته من غير تقدر وتكمم فلا يكون ذا حجم
بالذات ولا بالعرض ولا بالعرض ولا بالقوة ولا بالفعل ثم اذا عرض المقدار صار ذا اجزاء بالقوة عند الوحدة الا
الاتصالية وذا اجزاء بالفعل عند الكثرة فيكون عروض ما لا حجم بغير حقيقة عما كانت عليه حيث ذاتها وكون وجودها المختص بها
فكيف يكون الشيء متقوم بانه لا جزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة ثم عرض له ان يصير ذا اجزاء بالقوة في وقت منها وبالفعل في وقت
اخر والتبدل في حد الشيء وقوامه ممتنع وكذلك الحد بالنسبة الى المحدود فليس للاحد ان يتوهم ان الحد ايضا كان عين المحدود ومع ذلك وجد

المحدود في الخارج او في الذهن مجردا عن الاجزاء كالجنس والفصل ثم يوجد في الذهن عند ملاحظة العقل معنى الحد فيكون قوامه بالاجزاء بعد ما كان قبل هذه الملاحظة
بسيطا لانا نقول التفاوت بين الحالين انما هو بحسب الاوصاف والاعتبارات لا بحسب وجود معاني الاجزاء وعدمها فان ذوات تلك الاجزاء لا يتبدل في الحد والمحدود
بل بعد عند التفصيل كان واحدا عند الاجمال وبالعكس اذ الاجمال والتفصيل نحوان ادراكيان من غير تفاوت في مهية المدرك فيقع المحدود يكون
وجود الاجزاء فيه موجودات بالقوة وفي الحد يكون بالفعل وكذا الحكم في المقدار عند الاتصال وعند الانفصال واما الجوهر المفارق فلا يمكن ان يكون فيه
اجزاء مقدارية لا بالفعل ولا بالقوة فلو فرض ان الجوهر المفارق صار ذا حجم مقداري لزم المحال المذكور وهو التبدل في نحو قوام الشيء وحقيقته وزيادة
التفصيل والتوضيح في هذا المطلب يطلب من كتاب الشفاء طريق اخر ذكره بهمنيار في التحصيل وهو انه لو فقدت الهيولى صورة لا يقبل الانقسام لكانت
ضد الصورة الجسمية وليس للجسمية ضد والتي تقبل صورة اصلا لم يكن جوهرا قابلا لكانت جوهرا بالفعل فان كانت في نفسها قابلة للاشارة وكان
جسما وقد فرضت مجردة عن الجسمية وان لم يكن في نفسها قابلة للاشارة لزم المحالات ما ذكرناه طريق اخر لما تقرر عندهم ان مشخصات المتقسمة
الخارجية في المقدار هي المادة باستعدادها فلو فرض

ثم بعد ما وضح واستقام كلام الشيخ وتلميذه ان الصورة الجسمية بالنسبة الى الهيولى كالاعراض اللازمة التي تلحق الشيء بعد ان تم تحصل ذاته او تحصيل وجوده ما سواء
كان ذلك اللازم بحيث يحصل به للملزوم نحو تقوم ثانوي او وجه طبيعي آخر كالجسمية الفلكية في صورتها الفلكية ام لم يحصل كالمثلث ومساواة زواياه
لقائمتين فان للمثلث وجودا تاما سواء اعتبر معه المساواة للقائمتين ام لا فاعتبار هذا اللازم وعدمه لا يؤثر في الملزوم وجودا
وكالاحلال الصور الطبيعية فانها يستكمل بها المحل ويتفعل عنها بكمال بعد كمال اول واما الجسمية بالقياس الى ما يتقوم بها فليس من احد هذين القسمين
اذ لا وجه للمحل استقلالا بوجه من الوجوه اصلا بل الهيولى ما شانها قوة الوجود بل هي قوة الوجود في الخارج فبقيد قوة الوجود يخرج الملزوم بالقياس
الى اللازم المهية وبقيد الحيثية يخرج المادة الثانية كالجسم مثلا بالقياس الى ما يكملها من الطبائع الصورية وبقيد الخارج يخرج الامكان والمهية
طريق اخر لو جاز للهيولى بقاء بلا صورة جرمية اي توجد وجودا عقليا بلا وضع واشارة حسية يلزم ان يخالف هيولى هيولى اخرى في الجسمية
مقدارها المقدار واللازم باطل بالضرورة فالملزوم كذلك وجه اللزوم انا اذا قسمنا جسما بقسمين فيتفرد هيولى كل جزء بصورة فنوهمنا تجرد
الصورتين عن هيولاها قبل وقوع القسمة وتوهمنا تجردهما كل من النصفين عن هيولاه بعد القسمة فيكون كل واحد من المادتين غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة فلا تخلو
اما ان يكون هي ذلك الجسم بعينه هيولى كل واحد من النصفين وهذه الثلثة اما بالمهية ولوازمها واحدة في الجميع واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بالمقدار
وهو مسلوب عنها فيكون حكم وجود الشيء وعدمه واحدا واما ان كان الهيولى بعد التجريد هيولى واحدة كما كانت قبل القسمة فيكون حكم الشيء لو لم ينفصل منه شيء بما هو غيره هو
حكمه وقد انفصل عنه غيره وحكم مع غيره وحكمه وحده من كل جهة حكما واحدا واما ان تعدم احديهما وبقاء الاخرى فان كان المعدوم الهيولى [illegible] تعقلها فهو تحكم بل ينبغي انهما فلا
يختص احديهما بالعدم دون الاخرى ولان الهيولى التي تبقى وحدها [illegible] عدم المقدار فلم يتوهم الشيء [illegible]

جزء المقدار بالابهام لانهما محمولين على المقدار ثم تفريع آخر تحقيق هاهنا ان الهيولى ليست في ذاتها الا شيئا آخر بسيطا وليس لها في حد ذاتها نحو من الوجود لم يكن غير جسمانية والا لكانت مع هيئتها
محتملة القوام غير تحيز فكيف يحصل منها في الذهن فهو وجه مباين لهما غير صادق الا بسبب التقييد بورود العرض فقول ان الهيولى امر بالقوة معناه انها كلما وجدت كان جسمانيا عليهما
فهو بحيث لو وجد كان بالقوة لان كل ما يتعقل اليه العقل استقلالا ويحكم عليه بحكم فهو امر محصول القوام بالفعل وليس امرا بالقوة وهكذا الحال في نظائرها
من الامور الناقصة التحصل في الوجود كالعدد والزمان والحركة والحرف واللاتناهي والتناقص وامثالها ثم تفريع آخر لما ثبت ان كل ما يقبل المقادير والابعاد فلا يمكن
ان يكون بحسب قوام ذاته وفعلية تجوهره حاميا بابا عن قبول القسمة والبعد والا لكان ماكان ويمتنع وجوده او حدا ثابتا غير انفكاك ما يقبل وجوده عن تحقق ذاته
بالقوة كالمقدار او بالفعل كالعدد وهو مستحيل عند العقلاء ولهذا الحكم كلي فطرة مستقيمة باستحالة ظهر بان الجسمية على الجوهر المفارق قبلا والنزوم ذوات الاوضاع الجوهر
لو فرض وجوده فلا بد ان يكون مادة الجسمية المقدار امرا واحلا بحيث التعدد والتجزي فلم تشكك فيه ثم يشكك انما تنقل الكلام الى ماليس الجسم في ذاتها مع قطع النظر عن
قبول الصورة تكون متصلة فيكون نفسها صورة الجسم لا مادته اذ لا معنى لحقيقة الجسم الا جوهر متصل اين فهذا ليس تلك الحقيقة بل قصور ولا خارج لها الا الجسمية
عن ذاتها بجملتها او كجوهر اعقليا او جوهرا ذا وضع غير منقسم فيلزم منه الحذر وما قد برهن على استحالته فهذا هو البحث الكامل من انكر وجود
الهيولى الاولى على ذلك فلعله قد يرسا بقا ما يتبع هذا الشك فان بناءه على الذهول عن معنى المادة ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبتها الى الصورة
الجسمية الابهامية لا يلزم خارج او صورة فيكمله الحق كل منهما الا الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده وليس للهيولى وجه مستقل بالفعل الا بالصورة بمعنى ان الصورة
نحو وجودها الخارجي وجهة تحصلها وتمامها ونحو وجودها عبارة عن نقصانها وجهة الصورة يجب التشخيص عن نقصان المهية الخارجية لها وقصورها كمن شيء كاملا
من توابع حقيقته المطلقة وقصور ان الصورة في غير المادة الاولى المواد الثانية من ذوات الطبايع الثانوية انما يفيد لموضوعاتها وجودا
بها يصير الموضوع بوجوده متكملا متنوعا آخر من حيث الصورة لا وجه وجوده في ذاته وتحصله وتنوعه في نفسه ولهذا يكون موضوعا ومادة ايضا بجهة
من حيث له في نفسه صورة مع قطع النظر عن هذه صورة اخرى نوعية خارجية يكون مستغنيا عن المحال فيكون نسبته اليه نسبة الموضوع
الى العرض وباعتبار ان نسبته في ذاته لا لهذا التحصل الثانوي والتنوع الاخروي نسبة النقص الى التمام والقوة الى الفعل
يكون مادة واما الهيولى الاولى فهي عارية في ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع الا ما ضم اليها ولذلك لا حقيقة لها
الا بما انضم اليها من صورة جسمية اولا ثم من صورة كمالية اخرى ثانيا كما سيجيء اثباتها ان شاء الله او عدم

فصل في كيفية

التلازم بين الهيولى والصورة ليظهر نحو وجود كل صورة بالقياس الى ما هو حامل لها وتقدمها في الوجود على هيولاها اعلم انك
لما علمت ان الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية عن الهيولى وان الهيولى ايضا مفتقرة لذاتها الى الصورة فعلمت ان بينهما علاقة
ذاتية ليست بمجرد اتفاق وكل شيئين يكون العلاقة بينهما ذاتية فلا يخ اما ان تلك العلاقة علاقة التضايف ان يكون
او علاقة العلية والمعلولية اما الاول فغير ثابتة بينهما لان ذات كل واحدة منهما غير معقولة بالقياس الى الاخرى نظرا الى ذاتيهما

والكانت الهيولى بحسب المفهوم داخلة تحت المضاف اذ لا يعقل الا بالقياس الى ما هي قوة له او ذات قوة او استعداد او ذات استعداد لكن كذا مفهوم كون الشيء
صورة لا يعقل الا بالقياس الى ما يتم ويكمل بها لكن الكلام في نفس حقيقة كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم اسم كل منهما والا لم يصح في استلزام كل منهما
للآخر لا برهان لان المتضايفين يتعقلان معا واما الثانية فهي ان كانت في بادي الامر يحتمل قسمين احدهما ان يكونا متكافئين والآخران لا
لا يكونا كذلك لكن الشق الاول وهو كون الشيئين بحيث يكون كل منهما علة للآخر ينفسخ بادنى توجه من العقل الصحيح غير حاجة الى كلفة الدليل
وفرق بين كون الشيئين بحيث يستلزم وجود كل واحد منهما وجود الآخر او عدمه عدمه وبين كون كل منهما سببا للآخر وجودا او عدما فالثاني
فاسد والاول صحيح بشرط ان يكون معه الاستلزام في الثاني هو ان يكون وقوعه كاشفا عن وقوع ما هو سبب له اعلاه ثم الشق الثاني ايضا ينقسم
على قسمين احدهما ان يكون كلاهما معلولا علة واحدة والآخر ان يكون احدهما بخصوصه علة والآخر بخصوصه معلولا لكن يستحيل ان يكون كلاهما
معا صادرين عن ثالث من غير علاقة اخرى بينهما والا لم يلزم التلازم بينهما بالذات وهو خرق الفرض اذ قد ثبت امتناع كل من
الهيولى والصورة نظرا الى ذاتها بدون الآخر فلو لم يكن احدهما واسطة في الثالث يلزم ان يكون وجود كل منهما عن الثالث بواسطة الآخر
فيعود المحال المذكور الذي قد لزم من كون شيئين كل واحد منهما سببا للآخر فيجب ان يكون احدهما في درجة المعلولية او في العلة
لا على وجه الاستقلال ليعود المحال لجواز تحقق احدهما في مقام لم يكن الثاني بعد في ذلك المقام ويكون خرق الفرض بل على وجه آخر سيظهر
ثم الاقرب المتوسط لا يجوز ان يكون هي المادة لان لها القبول والاستعداد لا الفعل والاقتضاء والمستعد بما هو مستعد
لا يكون سببا لوجود ما هو مستعد له فانه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المستعد له دائما من غير استعداد
وايضا لو كانت المادة سببا للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصورة وهذا هو معنى التقدم العلي
والمعدوم لا يكون علة للموجود وقد علمت ان الهيولى في ذاتها قوة محضة فرجع انهما ينكشف لدى العقل البصير ان الجسم لا يكون سببا
لوجود اصلا لا بتمامه ولا باحد جزئيه وذلك لان المادة امر عدمي وكذا ما يشتمل عليها من حيث يشتمل عليها واما الصورة
فلان تاثيرها في شيء بتوسط المادة لانها لو استغنت عن المادة في فعلها فبالاولى ان يستغني عنها في وجودها في نفسها اذ الايجاد
يتقوم بالوجود والتالي محال كما علمت وكذا المقدم فاذا كان تاثيرها بواسطة المادة فيكون المادة علة قريبة لوجود الشيء وهي عدمية فقد علم ان هاهنا
ان الاجسام كلها في انفسها متكافية في درجة الوجود من غير علاقة وتلازم بينهما وانما قيدنا الكلام بقولنا في انفسها لانها قد يوجد التلازم و
التعلق بينهما من جهة الامور اللاحقة والاوصاف الثانية فان الاجسام المستقيمة الحركات كالعنصريات يتوقف وجودها على وجود المحدد للجهات
لكن من حيث كونها ذوات جهات وحركات ومن حيث كون المحدد محددا لا من حيث كونه جرما وبذلك يثبت وجود امر قدسي مفارق ملكيا
عن الاجسام واعراضها بالكلية لتناهي الاجسام قدرا او عددا او استحالة التسلسل مطلقا فينتهي الى موجود واجب بالذات غير جسم ولا جسماني

وهذا احد الطرق لاثبات وجود الواجب وايضا لما كان كل جسم مؤلفا من هيولى وصورة فلو كان جسم سببا لجسم آخر لكان يجب ان يكون
اولا سببا لجزئيه الذين هما اقدم منه وهذا مح لان المادة لا اختلاف لها في ذاتها وقد مر سابقا ان الصورة الجسمية حقيقة متماثلة لوجود
الافراد في الوجود والعلة يجب ان يكون مخالفا للمعلول في درجة الوجود ونحوه وليس كذلك هنا ليس لقائل ان يقول اختلاف الصور
يكون لاختلاف احوال المواد لان هذا فاسد من وجهين اما اولا فلانه ح يكون تلك الاحوال من الصورة الاولى في المادة والكلام فيها
عائد بعينه فيرجع الى ان الصورة الاولى تكون علة في وجود الصورة الثانية ويكون للمادة القبول فقط واما ثانيا فلان بعد تسليم ان الصور
تكون مخالفة بسبب الاحوال المكتسبة عن المواد فيكون العلية والمعلولية بين الحالين لا بين الصورتين الجسميتين فبذلك لو صح كان حديثا
آخر خارجا عن متصورنا على انا نقول كلاما مطلقا ان ذلك غير متصور عند التحقيق لما اشرنا اليه ان الصورة قوة جسمانية فكان وجودها
في نفسها التحصل والتشخص الا بسبب المادة فكذا ايجادها بالشيء آخر لما علمت ان الوجود متقوم للايجاد لانه شرطه فلنرجع الى ما كنا بصدده
فنقول اذا لم يكن المادة هي الواسطة في صدور جهات العلة فكانت الصورة هي الواسطة لصدور المادة ولا يمكن ايضا ان يكون واسطة مستقلة
او آلة مستقلة اذ فسادهما بعينه كفساد ما اذا كانت علة مطلقة كما عرفت والفرق بين الالة والواسطة ان الالة ما يؤثر به الفاعل
في منفعله القريب والواسطة معلول بالقياس الى الجانبين فيوجد علة قريبة لاحدهما فذاك المعلول المطلق والاخر علة بعيدة ثم
الصورة على ضربين صورة تفارق المادة لا الى بدل عاقب وصورة لا تفارقها اما الضرب الاول منها فلا يتصور ذلك فيها لانها اذا
كانت علة متوسطة للمادة التي تعدم عنها لكانت تعدم بعدمها المادة فيكون للصورة المستأنفة مادة اخرى مستأنفة ايضا لما تقرر
عندهم ان كل حادث يحتاج الى مادة سابقة وقوة سابقة واستعداد لحامل القوة فيلزم ان يكون للمادة مادة وهذا مستحيل لان
الكلام في المادة الاولى ولانه يلزم ان يكون المفروض مادة صورة ولانا نسوق الكلام الى مادة المادة وهكذا فيلزم التسلسل في المواد المجتمعة
ولان العلة يجب ان تكون موجبة متشخصة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن ان يكون بحسب المهية ولوازمها
والا لانحصرت المهية في شخص واحد وليس كذلك بل يكون بعوارض مفارقة وكل صفة عارضة ليست من اللوازم يحتاج وجودها الى جهة
انفعالية والانفعال لا يكون الا من جهة المادة فيلزم ان تكون المادة موجبة قبل ما يكون موجبة وهذا مح فيجب ان تكون الصورة
بنفسها جزء آخر علة مستقلة وشريكة العلة متشخصة في افادة وجود المادة فيكون المادة وجدت عن تلك العلة الموجبة بواسطة
صور غير معينة لا تفارق المادة الا بورود صورة يحصل فعلها ما عدمت عن المادة في اقامتها بافاضة هذا الشريك المعطي
دائما ما به تقوم المادة من الصور المتماثلة في التقويم وهو الواهب للصور الذي سنصف حاله من ذي قبل ان شاء الله ويلزم
ان يكون جوهرا روحانيا اذ لو كان جسما او جسمانيا لكان الكلام فيه باقيا الى ان ينتهي الكلام الى جوهر قدسي

لما كانت الواسطة في التقويم يلزم ان يكون قد تقومت اولا بذاتها اولية بالذات لا بالزمان ثم تقوم غيرها فيجب
ان يكون الصورة قد تقومت اولا بالفعل في ذاتها او من المبدء فتقوم الهيولى بعد ذلك فللصورة وجود ما اقدم من وجود الهيولى
والصورة الجسمية اي فعلية وتحصيل للجسم وتمام له وقوة وجود ما وجهة نقصها وامكانها في المادة بالقوة انما تصير بالصورة بالفعل فيكون والمادة صح
الوجود اولا للصورة بما هي صورة وثانيا للمادة بما هي مادة وكونها مادة عين كونها مادة للصورة في الوجود وان كان غيرها بحسب العقل
عند فرضها ثم للصورة بما هي هذه الصورة المعينة واما الضرب الثاني من الصورة التي يلزم الهيولى ابدا العدم تحقق اسباب الفساد وحدوث
الانقطاع والالتصاق والاتصال والانفصال الا ما شاء الله فهي وان كانت في اول النظر مما يجوز الوهم ان يكون واسطة
مطلقة او آلة مطلقة في اقامتها الهيولى لكن العقل الصحيح يحكم بنفي ذلك للبرهان وذلك لان تخصيص الهيولى بها دون غيرها مع اتفاقهما في
الطبيعة النوعية يحتاج الى علة وايضا قد علمت ان تشخص افراد الجوهر الامتدادي لا يتحقق الا بعوارض انفعالية غير واجبة اللزوم
للطبيعة دائمة والا لما كان وجود ما في مادة فان كانت الصورة قائمة بنفسها كالصور العقلية الخارجية وليس كذلك فلو كانت علة
مطلقة لقوامها لسبقتها بالوجود القوام بنفسها وبعللها المقومة لوجودها فيلزم من تانيك المقدمتين كون الهيولى سابقة على نفسها بالوجود
بمرتبتين وهذا بين الاستحالة ثم لما علمت ان الايجاد متقوم بالوجود والوجود المتعين للصورة الجسمية متقوم بالهيولى لانه انما يكون
بهيئات انفعالية يتجدد في الحصول وغير منفكة عن التغير والحدثان بخصوصيات الاستمرار والبقاء وان كانت لها جهة جامعة بهيئات صح
متفقة الحصول في تلك الخصوصيات لازمة التحقق للطبيعة دائما بحسبها الانفعال والافتقار الى الهيولى الا انها مبهمة غير منفكة
عن تجدد الامثال ولا خالية عن توارد الحوادث في تحصلها فهو مفتقر الى المادة وان كان بالتبعية فكيف يكون سببا لوجود
ما يفتقر اليه في تشخصه والتشخص متقدم على الايجاد لانها عين الوجود كما هو مذهب المتصور او مساوق له فلو كانت الصورة
للهيولى وكانت المادة متقدمة اما عليها او على ما معها المتقدم على ما مع المتاخر متقدم عليه ايضا فيلزم ان يكون الهيولى
سابقة على نفسها بمرتبتين وهذا مح ولان الصورة الشخصية لا ينفك عن التناهي والتشكل المخصوصين وانهما من عوارض
المادة اذ لو كانا من لوازم الطبيعة الجرمية لكانت الاجسام كلها في مرتبة واحدة من التناهي ونحوه واحدة من التشكل
وليس كذلك فان التناهي والتشكل اللذان من العوارض المختصة بالمادة اما ان يكونا في درجة الجرمية الشخصية او سابقا عليها
على التشخص سابق على ذلك الشيء وكذا السابق على ما مع الشيء سابق على ذلك المعلول فلو كانت الصورة سببا للهيولى لكانت الصورة
سابقة على ما يسبقها اما بمرتبة او بمرتبتين فيلزم سبق الشيء على نفسه اما بثلث مراتب او مرتبتين وكلاهما بين الاستحالة او استحالة
الثاني يستلزم استحالة المقدم فانكشف امتناع كون الصورة باحد قسميها علة مستقلة او واسطة او آلة فبقي ان يكون شريكة للعلة

الفاعلية وجزء العلة التامة   فى تجويز كون المعلول مقارنا للعلة لما علمت ان الوجود للصورة بحسب الذات وثانيا للمادة وورد
ان العلية ليست مقارنة الا التقدم فى الوجود بحسب الذات ووجود الصورة على نحو الحلول فيكون وجودها فى الهيولى كوجود العلة مع المعلول والمعية بينهما
لا ينافى كون الصورة معينة والهيولى مستفيدة بل كان العلة اذا كانت علة بالفعل لزم عنها المعلول وان يكون المعلول معها اذ المعية
فى الوجود غير المعية فى فضيلة الوجود واستقلاله والاول لا يستلزم الثانى فكذلك الصورة اذا كانت صورة وموجودة والوجود بعيد فيه
فيهما معا والزمان قائم على وجه يحذو القسمين وهكذا حال الجواهر مع الاعراض فان الجوهر واسطة فى وجود الاعراض الحالة فيه بعد
تقومه فى ذاته بالفعل   فى كيفية كون الشئ الواحد بالعموم علة لشئ واحد بالعدد بوجه خاص لما تبين ان الصورة ليست مع الهيولى
فى درجة واحدة بل لها التقدم لكن الهيولى معها فى تلك الدرجة وظهر مع ذلك ان الصورة ليست سببا تاما ولا علة فاعلية وان هناك لا محالة
شئ وراء الصورة يتعلق به الهيولى ليفيض عنه وهو جوهر نورى الهى وفعل قدسى بحكم الاستحالة كونه جوهرا انسانيا فضلا عن كونه صورة
او طبيعة جرمية لكن يستحيل ان يكمل فيضانها عنه بلا توسط صورة اصلا بل انما يتم الامر بهما جميعا فهذا النور العقلى يهب الصورة
الجرمية باذن ربه الصورة المجردة ويقيم الهيولى بذات الصورة من حيث هى مطلقة دون العكس بان يقيم الصورة بذات الهيولى اذ لا ذات
لها اصلا الا بالصورة كما مر وكيفية ذلك انه اذا انقطعت صورة معينة تثبت بها الهيولى ادامها واستبقاها بتعقيب صورة عاقبة فمن حيث
ان اللاحقة تشارك السابقة فى انها صورة ما تعاون المقيم القدسى على الاقامة ومن حيث انها تخالفها تجعل الهيولى بالفعل جوهرا غير
الجوهر الذى كان بالسابقة فالصورة فى وجه واسطة بين العلة ومعلولها فلا محالة تكون متقدمة بالعلية ومتقدمة تقدما بالذات
فهى اقدم تحصلا وثبوتا من الهيولى اذ هى فعل وقوة فعليتها فى الهيولى التى هى قوة محضة ولعلك تقول كيف يصح فى قوانين العقل كون الطبيعة المطلقة
مبدأ الوجود متشخص ووحدة عمومية علة لوحدة عددية مع ان العلة يجب ان تكون اشد تحصلا واجل تعينا من المعلول فنجيب عن ما ذكرت
بوجهين احدهما ما افاده الشيخ الرئيس وغيره من الحكماء قدس الله ارواحهم ملخصه ان العقل لا يتعقل ان يكون الواحد بالعموم الذى
يستحفظ وحدة عمومية بواحد بالعدد علة لواحد بالعدد دون ان يكون هناك فان الواحد بالنوع يستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق
وبالحقيقة الموجب الاصل هو ذلك المفارق الا انه انما يتم الايجاب بانضمام احد امور متغايرة ايها كانت لا بعينه وذلك
لا يخرجه عن الوحدة بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التأثير من جهة حصول المناسبة بواسطته بين المفارق المحض الذى
هو بالفعل من كل جهة وبين ما هو فى ذاته قوة محضة وبالجملة لما كانت طبيعة الصور الامتدادية علة بالذات للهيولى
من غير ان يدخل فى سببيتها شئ من خصوصيات الافراد الا بالعرض فقد كانت العلة التامة متألفة الذات من انضمام واحد
بالعموم بواحد بالعدد ذاتا تشخصية تامة التأثير باقية الوجود والتشخص غير متكثرة بتكثر اشخاص تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست

الافراد

الافراد ولا شئ منها جزء العلة فهو واحد بالعدد علة لما هو كذلك وثانيها ما خطر ببال الراقم بعون الله وهو ان الهيولى ليست متشخصة متعينة الذات
كما هو حتى يحكم عليها باستحالة استنادها الى امر عام الوجود بل انما تشخصها بآخر من التشخص وتعينها كونها اقصى التعين لان تعينها
قد حصل بمطلق الصور لا بصورة خاصة فما اشبه تعينها بتعين الامور الذهنية كالمعنى الجنسى اذا لاحظه العقل من حيث هو مع قطع النظر
عن الفصل وغيرها فالوحدة الشخصية التى للهيولى ليست وحدة شخصية تأبى فى ذاتها ان تكون مستندة لوحدة نوعية للصورة بل هذه انما هى
متعينة بتلك كما ينكشف للمتأمل المتدبر واما الافتقار الى انضمام امر قدسى فلان لها مرتبة تحصل وتحصلها وتشخصها يستدعى الاستناد الى
واحد بالعدد حتى ان واحدا بالعموم بل لان الصورة فى كونها سببا افتقرت اليه ليكون محفوظة الوجود به وهو واحد من افراد ماهيته
كما مر ومما يوضح ذلك انهم ذكروا فى كيفية افتقار كل من الهيولى والصورة الى الاخرى على وجه غير دائر دورا مستحيلا ان الهيولى ماهيتها
المهية والتشخص على تشخصية الصورة القائمة فيها لا تحسبوا ما تشخص الهيولى فبنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية فالصورة
بماهيتها لا بتشخصيتها اقدم من تشخصية الهيولى ومهيتها جميعا واما الصورة فهى انما تفتقر الى الهيولى متعينة تعينا مستفادا من الصورة
لا من الصورة فكن على بصيرة   لكن لك ان تقول من راس لما تقرر بالبيان البرهانى ان كل طبيعة نوعية تحتمل اشخاصا كثيرة فى العين
فهى انما تتشخص بالمادة فتشخص تلك المادة ان كانت بمادة اخرى تسلسل المواد لا الى نهاية وان كان بالصورة فيلزم الدور
فاعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة وذلك لان معنى الاول انها تتشخص بالهيولى من حيث هى قابلة للتشخص
او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات فان حقيقة الهيولى هى القابلية والاستعداد وليست فاعلة للتشخص هذا معنى قولهم كل
نوع يحتمل الكثرة فانما تتشخص بالمادة اى يحتاج الى قابل يقبل التشخصية والقابل كيف يكون فاعلا لما هو قابل له بل الفاعل له هو المفيد الذى
للتشخص الاعراض المكتنفة للصورة كالوضع والاين ومن لوازمها المسماة بالمشخصات واما معنى العكس اى تشخص الهيولى بالصورة
المطلقة فمن حيث هى فاعلة ومفيدة لتشخصها فلا يلزم الدور ولا التسلسل   ولقائل ان يقول التشخص كل من المادة
والصورة بذات الاخرى على اى وجه كان غير صحيح لانه متوقف على امكان انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى و
انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى متوقف على تشخص كل منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره والجواب
عنه بمنع هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى المهية لا يتوقف على صيرورة كل واحد منهما موجودا وهكذا ابهمنا وجود
لان المقدمة غير قابلة للمنع لكونها بديهية واما النقض بحال المهية والوجود فغير وارد لانهما ليسا فى الخارج امرين متعددين
منضم ومنضم اليه بل انفكاكهما بحسب التحليل العقلى فى الذهن كما مر سابقا بل الجواب بمنع المقدمة الاولى وهو ان الشئ المطلق
غير موجود فانها غير صحيح والصحيح ان المطلق بقيد الاطلاق على القيد غير موجود واما الشئ المطلق عن قيد الاطلاق والتقييد

ان يلاحظ شئ منهما لا بملاحظة عدم شئ منهما فهو موجود عند المعتبرين من العقلاء القائلين بوجود المهيات من حيث هي
بعين وجود اشخاصها فالحاصل ان المهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط اطلاق وتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق وبين
الاعتبارين فرق واضح فالماخوذة باحد الوجهين موجودة خارجا وذهنا وبالآخر غير موجودة الا ذهنا واللازم فيما نحن فيه
هو الاول دون الثاني فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم واعلم ان هذين الجوابين المرضي وغير المرضي ذكر احدهما المحقق الطوسي
وذكر الآخر الامام الرازي ولعله اجاب به بناء على عدم تجويزه وجود الطبايع في الخارج كل واحدة من المادة والصورة وان
كانت ترتفع برفع الاخرى الا انه لا يستلزم ان يصير كل منهما كالآخر في مرتبة الوجود وهكذا في كل علة مقتضية ومعلولها وذلك
لان احدهما هي العلة اذا ارتفعت رفع المعلول واما الآخر هو المعلول فليس اذا ارتفع رفعت العلة بل اذا ارتفع كانت العلة
مرفوعة قبل رفعه قبلية بالذات فالامر ههنا بالعكس من ذلك فان رفع المعلول متاخر ورفع العلة متقدم ذاتا مع انهما معا
في زمان واحد كحركتي اليد والمفتاح حيث ان رفع حركتها متقدم على رفع حركته وهما معا في الزمان واما تحقيق الكلام في
الوجهين من التقدم والتاخر الذاتيين جاز فيهما كان في رتبة الى الآن وقد مر في مباحث العدم في اثبات
الطبايع الخاصة للاجسام والاشارة الى جوهرية صورها المنوعة وما يتصل بها وفيها فصول في الاشارة الى معنى ما ذهب
الحكماء المشاؤون من ان لكل واحد من انواع الاجسام الطبيعية معنى آخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة
ولهذا سميت صورا نوعية اي منوعة للنوع بالتقويم والتحصيل وما يوجد في كل نوع غير ما يوجد في ساير الانواع الجسمانية
وهي ايضا عندهم مبادي آثارها المختلفة ومبادي حركاتها وسكناتها الذاتية فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات
لصورة الجنس بها انواعا مركبة فهذه عنوانات واوصاف لامر واحد في كل جسم طبيعي من الاجسام لا بد ان يؤخذ بيان
جوهرية ذلك الامر من كل واحد من هذه النعوت ويجعلها طريقا الى موصلا اليه في اثباتها من جهة مبدئيتها للحركات
والآثار لا ريب في ان المقتضي للآثار المختلفة المختصة كل منها بقسم من اقسام الاجسام لا بد وان يكون امورا مختلفة
غير خارجة عن ذاته لانا نعلم ان للاجسام آثارا مختلفة كقبول الانفكاك والالتيام بسهولة كالماء والهواء او بعسر
كالارض والنار وامتناعهما كالكواكب والسماء واختصاص كل قسم من اقسام الفلكيات والعنصريات بما له من
والمكان والوضع والكيفية اللازمة له او المحبوبة على حفظها عند الحصول او طلبها عند الزوال بقاسر والرجوع اليها بعد زوال
القاسر على اسرع ما يتصور في جهته ونعلم بالضرورة ايضا ان العنصر الثقيل مثلا انما يتحرك الى المركز لحب ذاته والعنصر الخفيف
انما يتحرك الى السماء لحب ذاته او لحب امر خاص بكل منهما غير خارج عن ذاته وعن مقومات ذاته ومحصلات

وجوده ذاته وتلك المبادي لا يمكن ان تكون هي الجسمية والا لاتفقت الآثار ولا الهيولى لانها كما علمت قابلة محضة والكلام في المقتضي
ولانها واحدة في العنصريات فهي مثل المحذور المذكور في مبدئية الجسمية المشتركة وهو اتفاق الآثار في اجسام هذه الادوار
العقل المفارق لتساوي نسبته الى جميع الاجسام ولا يجوز استنادها ايضا الى الباري ابتداء بلا وسط لان الباري الى الاشياء
نسبة واحدة والاشرف منها مهية وانية اقدم منه تقدما صدورا وفيضانا وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار ما لم يجوز
الترجيح من غير مرجح وما لم يبطل احد الحكمة والترتيب فاختصاص بعض الاجسام بصفات وآثار مخصوصة لا بد في الفاعل الحكيم
والفاطر العليم من مخصص وهو المسمى بالصورة النوعية ثم نقيد باب اثبات الصور النوعية بل ساير القوى والكيفيات الغير
المحسوسة ايضا عندهم يثبت الفاعل المختار بمعنى من له الارادة بلا داع وحكمة ومع تمكين هذه الارادة الجزافية ارتفع الاعتماد على
المحسوسات ولم يتوجه الى التامل في المقدمات والنظر في العلوم النظريات ولا ايضا من الانسان ان يخلو فيه امور يرى بها ان كل المنتج عقيما
والعقيم منتجا ويرى الاشياء كلها على خلاف ما هي عليها واكثر الناس يلزمون هذا الاعراض عن الحكمة عاقبهم الله بما سبق
لهم من قبيح الاخلاق وعادات سيئة من حب الجاه والتفوق على الاقران وساير امراض نفسانية استحكمت
في نفوسهم فصارت سببا لاستنكافهم عن التعلم وانكارهم الحكمة لثلاث شبه حيث اعتقد عليهم اصولا فاسدة
اخذوها من معلميهم تقليدا وتلقينا من غير بصيرة فالجاتهم تلك الاصول مع ما يعتريهم من تلك الامراض
والعادات والاعراض عن العلوم الحقة الحكمية والمسكيات شغفا بما عندهم من قشور الافكار والانظار الى القول بما
سموه الفاعل المختار وفي البال الكلي عن شرهم وضرهم في الدين لان هؤلاء قطاع طريق الآخرة على المسلمين وهم
المعطلة في الدورة الاسلامية بازاء ما في دورة الاقدمين من السوفسطائية كما لا يخفى عند المنصف المتدبر في بعض المحققين ان
بظهور مثل هذه الآراء انقطعت الحكمة عن الارض وانطمست العلوم القدسية واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول
لم لا يجوز ان تكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا مخصوصة اذ كل موجب اثر في الاجسام لا يلزم ان يكون صورة
جوهرية فان الميل القسري وعن القسر مبدء للحركة وليس بصورة جوهرية والحرارة في الحديدة الحامية مبدء للاحراق والاحراق
في بعض المواضع سبب للارادة وليست بصورة جوهرية وهكذا في مواضع كثيرة صارت الاعراض مبادي للآثار فليكن ما سميتموه
صورا من هذا القبيل لا يقال ليست هذه الاعراض مبادي للآثار بل هي معدات والفاعل غيرها لانا نقول مثل هذا فيما
سميتموه صورا ومما يؤكد ذلك ان الشيخ الرئيس قد استدل في بعض رسائله على ان الطبيعة لا يجوز ان يكون مبدء للاشياء
للصفات والاعراض الحاصلة في مادتها على ما هو المشهور عند جمهور الحكماء مثل الحركات والكيفيات مثل الحرارة و

والبرودة في النار والماء حيث قال وذلك لان مصدر الافعال الفعل الجسماني قوامه ووجوده بالجسم فلا يجوز ان يصدر عنه فعل
بلا مشاركة وضع بينه وبين ما يصدر عنه فاذا كانت القوى المنطبعة في الاجسام لا يصدر عنها فعل بلا واسطة اجسامها
والطبيعة قوة جسمانية فلا يصدر عنها فعل الا بواسطة جسمها والفعل الذي واسطة جسمها شرط في اتمامه انما يصح في اشياء
خارجة عن الجسم لا في نفس الجسم وكيف يصح فعلها في الجسم بشرط كونها فاعلة كون جسمها واسطة ولا يمكن ان يكون الجسم واسطة
بين الطبيعة التي فيه وبين ذاته فاذن فعلها في اجسامها محال قطعا بل معنى قولنا ان الطبيعة مبدأ لتلك الاشياء مثل
الحركة والحرارة والبرودة مثلا وغير ذلك هو ان الجسم المنطبع بتلك الطبيعة انما يستعد بحدوث الطبيعة لتلك الاشياء فاذا
تم استعداده لها افاضها واهب الصور عليها باذن خالقه جلت قدرته فكما ان الطبيعة فاضت على الجسم بعد استعداد وتهيؤ (خاص م)
تام لذلك الفيض فكذلك القوى الاخرى يفيض على الجسم بعد استعداد تام لقبولها والاستعداد التام يحدث بعد حدوث
الطبيعة فيها الا انه لما كان وجود الطبيعة في الاجسام شرط القبول ذلك الفيض قيل ان الطبيعة سبب لذلك ومبدأ
لذلك وهكذا في غير هذا اذا تاملت وجدت بعض الهيآت والصفات متقدما وجوده على وجود البعض ووجوده شرط لوجود المتاخر
اعني ان المادة القابلة لذلك البعض انما يستعد تمام الاستعداد لقبول بعض آخر بعد وجود ذلك البعض الذي هو شرط الاستعداد
التام فبهذا الوجه يتاتى عليه انه سبب للمتاخر وكذلك نسبة النفس الى قواها وصفاتها نسبة الطبيعة الى ما ظنناه انتهى وهو صريح
في ان هذه الامور معدات للآثار وليست فواعل فانه لما ثبت ان فاعل الحرارة في النار والبرودة في الماء والحموضة في الارض
ليس امرا مقارنا لتلك الاجسام فليجز مثل ذلك في الحرارة التي تحصل في غير النار بواسطة النار وكذلك في سائر الآثار (شبيه م)
كالاحالة الى الجوهر المغتذي والانماء والتوليد والتصوير وغير ذلك مما يسمونها صورا لم يثبت الا كونها من الشرائط التي لا
العرضية كالميل والحرارة والبرودة وامثالها وايضا القوى كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض مع
انهم يسمونها فعالة وينسبون اليها افعالا كافادة الصور وغيرها فاذا كانت هذه المؤثرات القوية عندهم اعراضا
فغيرها اولى بالعرضية والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكون المبادي للآثار المختلفة في الاجسام يجب ان (او م)
يكون جوهرا ليس متوقفا على كون المبادي اسبابا فاعلية بل يكفي كونها عللا معدة فان الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات
مختلفة فتلك المخصصات ان كانت ذاتيات الاجسام ومبادي فصولها الذاتية حتى تكون الاجسام بها مختلفة
الحقائق فتكون جواهر لا محالة اذ مقوم الجوهر جوهر عندهم وان كانت اعراضا فتكون كالآثار الخارجية فيحتاج
الى مخصصات غيرها فينتقل الكلام الى مخصصات المخصصات فاما ان يتسلسل الى غير النهاية او يدور او ينتهي الى مخصصات

ان ليس

١١٥

ان ليس لها ابل صورا منوعة ينقسم بها الجسم الطبيعي الى انواع مختلفة والاولان مستحيلان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم
من نسبة الفعل والافادة الى بعض القوى والكيفيات وقولهم بانها فعالة فمن باب المسامحة بعد ما حققوا الامر كمن الفاعل في الايجاد
يجب ان يكون منزه الذات عن علائق المواد وهم قد صرحوا بان المسمى فعل الطبيعة من باب الانفعالات والحركات واما غير ذلك فمن واسطة
الواهب غيرها وليس هذا مخصوصا بالاعاظم الناصين في الحكمة كالاطباء والدهريين والمنجمين ومن يحذو حذوهم الوجه الثاني انا
لا نم ان نسبة المفارق الى ساير الاجسام على السواء لم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية ببعض الاجسام دون بعض ولو سلم ذلك
لكن لا نم انه يلزم ح ان لا يصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك لو لم يكن للاجسام وهيولاتها استعدادات مختلفة
بحسبها يصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكمالات المختلفة العارضة عليها والجواب ان الاجسام بعد اتفاقها في الجسمية
المشتركة لا بد لكل منها من استعداد خاص او حالة خاصة او ما شئت فسمه فرع خصوصية بها يطرء عليها ذلك الاستعداد او غيره لان
الاستعداد كالقوة امر عدمي منشاؤه صفة خاصة متقررة في ذات المستعد فتلك الصفة لو كانت امرا عارضا لكان عارضا للجسمية
مخصوصة واما الكلام في خصوصية ذلك الجسم فلو كانت الخصوصية ايضا امرا عارضا متاخرا عن ذات الجسم عاد الكلام جذعا فيتسلسل
او يدور فلا بد ان تكون الخصوصية بالآخرة امرا داخلا في ذلك الجسم المخصوص متقدما عليه مقوما له فاذا تحقق الامر هكذا فليس لاحد
ان يقول اذا كان اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها مما يحتاج الى صور مخصوصة تكون هي سببا لاختصاصات الاجسام بالعوارض
والآثار فيعود الكلام في اصل امتياز تلك الاجسام بتلك الصور فما سبب اختصاص كل نوع من الاجسام بصورته الخاصة به بعد اتفاقها
في الجسمية وذلك لما اشرنا اليه من ان تلك الصور وجوداتها اسباب لحصول الجسمية المطلقة نوعا خاصا وهو بانها مقومات للانواع بمائياتها
الخاصة ولعل السر الناشي عن هذا الحكم متشوش عليهم الامر في كثير من المواضع حتى انهم يتحيرون في فصول الانواع المركبة بل البسيطة
(التي م) ويطلبون سبب اختصاص الناطق بحصة الحيوان التي في الانسان ومن سبب اختصاص الصاهل بحصة الحيوان التي في الفرس ولا يعلمون ان الحيوان
من اللوازم العامة للناطق والصاهل وامثالهما المتاخرة مرتبتها عن مرتبة هذه الملزومات فحصول الجنس للفصل اولى بطلب
اللمية فيه من حصول الفصل للجنس واختصاصه بحصة منه بطلبها فيهما الوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها يختلف
نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض الاجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية او يكون عدد
المفارقات كثيرة بحسب كثرة الاجسام نوعا كما ذهب اليه الاقدمون كافلاطون ومن يحذو حذوه من اشياخه ومعلميه مثل
سقراط وفيثاغورس وانبادقلس واغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من اعاظم حكماء الفرس وملوك الحكمة المشرقية واساطين
الفلسفة الخسروانية حسبما روى عنهم الشيخ الالهي صاحب الاشراق عنهم في كتبه كالمطارحات المسمى بالمشارع والمطارحات

وفي كتابه المسمى بحكمة الاشراق من ان لكل من الافلاك والكواكب وبسائط العناصر ومركباتها رباً في عالم القدس وهو عقل مدبر لذلك
النوع ذو عناية به وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة في النبات عن قوة بسيطة
عديمة الشعور وفيما عن نفوسنا والا لكانت شاعرة بها وهو ايضاً الذي يتعجبون منه من يقول ان الالوان العجيبة في ريش من رياش الطواويس انما كانت
لاختلاف امزجة تلك الريشة من غير ان يستند الى رب لها وقانون مضبوط ومدبر عقلي ورب نوع حافظ لها وهو آراء الاعاظم من
اليونانيين والفرس ينسبون جميع انواع الاجسام وهيئاتها الى تلك الارباب ويقولون ان هذه الهيئات المركبة العجيبة والنسب المزاجية وغيرها
ظلال لاشراقات معنوية في تلك الارباب النورية كما ان الهيئة البسيطة لنوع كرائحة المسك مثلا ظل لهيئة نورية في رب طلسم نوعه
قالوا والجذاب الدهن الى النار في المصباح لما تبين انه ليس بضرورة عدم الخلاء على ما ذكر في موضعه ولا بقوة جذابة في النار بل هي صفة فهو
ايضاً لتدبير كلي من صاحب النوع لطلسم النار الحافظ لعنصرها ولغيرها وهو الذي سماه الفرس اردي بهشت فان الفرس كانوا اشد
مبالغة في اثبات ارباب الطلسمات وهرمس واغاثاذيمون وان لم يذكروا الحجة على اثباتها بل ادعوا فيها المشاهدة الحقة المتكررة
المبتنية على رياضاتهم ومجاهداتهم وارصادهم الروحانية وخلعهم ابدانهم فاذا فعلوا هذا فليس لنا ان نناظرهم كما ان المشائين
ما يناظرون المنجمين كابرخس وبطليموس فيما حكوا عن مشاهداتهم الحسية لانهم الارصادية حتى ان ارسطو عول على ارصاد بابل فاذا اعتبر
رصد شخص او اشخاص معدودة من اصحاب الارصاد الجسمانية في الامور الفلكية حتى تبعهم غيرهم ممن تلاهم وبنوا عليه علوما كعلم الهيئة والنجوم
فليعتبر قول اساطين الحكمة والنبوة في امور شاهدوها بارصادهم العقلية بحسب خلواتهم وانسلاخهم ورياضاتهم فيما شاهدوها
من العقول الكثيرة وهيئاتها ونسبها النورية وهي بمنزلة افلاك نورية هذه الافلاك ظلال لانوارها وهيئاتها الوضعية وغيرها
لهيئاتها العقلية ونسبها النورية كما اشرنا اليه فيما مر وليس في الادلة عليهم والمتعصب لهم وهو الشيخ الالهي للمشائين دليل على حصر
العقول في عشرة او خمسين وبالجملة في السلسلة الطولية اي العلية والمعلولية ولا يلزم ان يأخذ الافلاك في الترتيب حيث يأخذه
العقول في الترتيب بل يحصل منها مبلغ كثير على الترتيب الطولي ويحصل من تلك الطبقة على ان بينها طبقة اخرى عرضية هي كالفروع
لتلك الاصول الاعلين يحصل من الفروع الاجسام الفلكية والعنصرية من البسائط والمركبات الاشرف من الاشرف
والاخس من الاخس وعدد الفريقين كثير كما في القرآن وما يعلم جنود ربك الا هو قالوا وليس صاحب النوع النفس فان النفوس
لا بد وان تتالم بتالم ابدانها وصاحب النوع لا يتالم بتالم نوعه وللنفس علاقة ببدن واحد ولصاحب النوع علاقة وعناية بجميع
الابدان للنوع والنفس يحصل منها ومن البدن الذي تتصرف فيه حيوان واحد وهو نوع واحد ورب الطلسم ليس كذلك ثم رب طلسم
النوع اذا كان فياضا لذلك النوع فلا يكون محتاجا الى الاشكال به بخلاف النفس فانها مفتقرة الى الاشتغال بالجسم وعلاقته

نوع صح

فيها خ ل

او عمم

لنوعه

الاجسام

الاجسام انما هي لتعلق جوهر النفوس بها بالعلاقة ومن لم يرتبة الابداع للجسم لا يتعلق ذلك الجسم وشواغله وكان المفارق الشبيه بمبدئه الواجب
بالذات فالعلاقة الجسمانية نفسية والذي ينوع الجسم ويحصل وجوده كيف يحتاج الى علاقة عرضية ذلك ظاهر لمن له ادنى حدس والجواب
انا وان ساعدناكم في اثبات هذه الصور النوعية العقلية المفيضة لهذه الانواع الجسمية كما مر من كلامنا في مباحث وقد بينا ان
اثبات المثل النورية الافلاطونية واحكمنا بنيانها بما لا مزيد عليه الا انا نعلم مع ذلك بضرورة ان تلك الآثار انما تصدر
من الاجسام التي قبلنا ومن المفارق بواسطة مبدأ قريب مقارن لها مباشر لحركاتها وآثارها فان الاحراق يكون
من النار والترطيب من الهواء والتبريد من الماء والتجميد من الارض لا عن غير ذلك فلو لم يكن في هذه الاجسام الا الهيولى
والصورة الجرمية لم يحصل تلك الآثار من الاجسام كيف والشيخ الالهي قد برهن في كتبه كالتلويحات وغيرها على ان المفارق الصرف لا يمكن
ان يكون محركا للاجسام على سبيل المباشرة اي الفاعلية القريبة لحركاتها على التجدد عن المزاولة كالعلل الغائية المشوقة للعلة الفاعلية
كنفس للعقل التي تحرك للاجل انفس المتعلقة بدنها تقربا اليها وتشبها بها وبهذا الاصل حكموا بان حركات الافلاك كلا بد لها من مبادي
عقلية هي غايات لحركاتها الشوقية لا بد لها من محركات جسمانية هي قوى وطبائع مزاولة لتحريكها على سبيل التجدد والانفعال لئلا يبعد
المناسبة بين المفيض والمفاض بالكلية وتحصل امر متوسط بين المفارق المحض والجسماني المحض فلا بد ايضا في الاجسام من امور
ينفعل عن تلك المبادي المفارقة ويفعل في الاجسام المادية وما هي الا القوى الانطباعية او النفوس النباتية او الحيوانية
وعلى الجميع يطلق الصورة النوعية مع ما لها من التفاوت

في اثبات الصور الطبيعية من منهج آخر وهو كونها مقومة

للمادة بيانه انا نعلم بالضرورة ان لكل نوع من الاجسام امرا غير الهيولى والجسمية مختصا بذلك النوع يستحيل الانفكاك عنه فهو اما ان
يكون عرضا او جوهرا والاول باطل لكونه مقوما لما لا يمكن قوامه بنفسه ومثل هذا المقوم يكون صورة كما مر اذ كما لا يتصور وجود
مبهم عن الجسمية كذلك لا يتصور وجوده بدون ان يتخصص بنوع خاص من انواع الجسم فانا لا نتصور جسما لا يكون فلكا ولا عنصرا او لا حيوانا
ولا حجرا ولا شجرا فلا يوجد الجسم المطلق الا بالمخصص فيتقوم وجود الجسم بذلك المخصص والمقوم للجوهر جوهر لانه سبب وجوده الحاصل
والاولى بالجوهرية من المسبب لان الوجود يتعدى من الاول الى الثاني فيكون المخصص للجسم المطلق نوعا جوهريا قطعا فهو اما
حال في المادة او محل لها والثاني باطل بالوجدان ولا نقلا بلا غير كما في العناصر مع بقاء المادة في الحالين على فرض البقاء
فيكون حالا في الجسم اي يكون صورة وهو المطلوب واعترض عليه من قبل الرواقيين بوجوه من الابحاث البحث الاول ان
الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورة بلزومها للجسم وعدم تصور خلوه عنها بعد ان
سلم ان لها ماهية وانية حتى يتنازع في انها من الجواهر او اعراض فان الكلام في اصلها طويل غير منتج لان استحالة

بل

نقصد

نعقد ان صح

والاعراض خ ل

ولا يخلو عن الوحدة والكثرة والتشخص بعرضيتها صح

لخلوا لا يدل على جوهريتها وافتقار المحل اليها اذ التقوم الجوهري الجسمي لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها وليس لقائل ان يقول انها يصح تبدلها مع بقاء محلها فلا يكون جواهر لورود مثل ذلك عليكم في تبدل الصور على الهيولى مع بقائها بعينها وما ذكرتم من البراهين على افتقار المادة الى الصورة الا مجرد انه لا يتصور خلوها عن الصور فلا يمكنكم دعوى امتناع تجردها عن صورة بعينها بل عنها وعن بدلها فكذلك لا يخلو الجسم عن الشكل وبدله او مقدار وبدله وكذا غيرهما ثم ان كون الجسم المطلق غير متصور الوقوع في الاعيان الا بالمخصصات لو اوجب كون المخصصات مقومات لوجب ان يكون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها مقومات لوجه تام لان التقويم والتحصيل ههنا اقوى فان احتياج الطبيعة الى التخصيص النوعي واحوالها تحصيلا اقوى في ذلك مما يحتاج اليه الجنس وهو اضعف تحصيلا فكما سميتم مخصصات الجسم صورا فهلا سميتم مخصصات النوع صورا اذ لا يصح تقرره دونها وههنا ابحاث مترادفة على سبيل طريق الاسولة والاجوبة ذكرنا صاحب المطارحات تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية الصور لا باس بان نذكرها او اكثرها ليحيط الناظر باطراف الكلام ثم نعين ما هو الحق عندنا قال سوال المخصصات الانواع تابعة للمتخصص الذي هو النوع مع ان التخصيص فيلزمكم في صور الاجسام مثله فنقول هي تابعة للهيئة الجسمية وتخصصها كما ذكرتم في مخصصات الانواع الهيئة النوعية في نفسها تامة ج فكذا ايضا في الجسمية فان استدل المتقدم بتمامية الجسم باحتياجه الى المخصصات فالانسان ايضا غير تام لحاجته الى الامور المخصصة لو فرض للانسان نوعه منحصر في شخصه ما احتاج الى مميز كقول القائل لو كان الجسم حقيقة محصورة في شخص واحد ما احتاج الى مميز كان لا بد للجسم ان يكون في مكان او وضع وحيز ج اذا فرض الانسان وحده والشجر او نوع آخر حصل التميز بلا ايضا ضرورة من كونها على وضع وجهة ومقدار ج اذا فرض الجسم وحده ولا يكون له مكان او وضع ان كان هناك امتناع فمن طبيعة الاجسام في جسم واحد وكذا الكلام في نوع كالانسان والشجر لا مانع للانسان بما هو انسان من ان يكون هو وحده في الوجود محصورا في شخص واحد وان كان يمنعه مانع فهو خارجي ج وكذا ايضا في الجسم بعينه بما هو جسم من الامور المخصصة للنوع لعرض عن اسباب خارجة او امور تتفق ولا يتقوم بها حقيقة النوع ج كما فرضتموه صورا ايضا يلحق الاجسام والهيولى باسباب خارجة فان الهيولى لا يتعين ان يكون ما فرضتموه صورة مائية او هوائية بل يلحقها بعض هذه الصور لامور خارجة وهي ليست مقومة لحقيقة حاملها ليس من مقومة لحقيقة حاملها كمخصصات النوع ج كل الكلام في انكم بماذا تبينون ان المخصصات التي سميتموها صورا مقومة لوجود الجسم ان كان بالتخصيص فكذا ايضا في مخصصات الانواع ثم اذا كان المخصص لا مدخل له في التقويم فليس لكم ان تقولوا في كثير من المواضع كما في تعدد الواجب الوجود انه يحتاج الى مميز فيصير الذي فيه الاشتراك معلولا للمميز ما لم يثبتوا ان التميز عقلا او خارجا ههنا كلامه

فصل لان التحقيق في هذا المقام يستدعي تقديم اصل يتبنى عليه الجواب وهو ان لوازم الماهية

عارضي

117

على ضربين ضرب منهما ما يكون لها يتكمل بها المادة ويتوجه اليه الطبيعة مثل صيرورة الجسم الطبيعي نباتا ثم حيوانا ثم انسانا فصورة النباتية مما يتكمل بها الطبيعة الجسمية الارضية صايرة بها نوعا خاصا يترتب عليها آثار مخصوصة غير ما ترتب على الجسمية العامة من الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي والمقدار والوضع وغيرها وكذا الصورة الحيوانية كالنفس الدراكة المحركة الارادية والفصل القوة النباتية بصيرورتها الجسم الطبيعي بعد استعداده الاقرب واستكماله حيا ناميا او حيا خاصا اكمل واشرف مما كان في المرتبتين التي قبلهما ترتب عليه ما يترتب على الاجسام عموما من التشكل والتحيز والتقدر والتكيف بالكيفيات المحسوسة وغيرها وعلى الاجسام النباتية خصوصا من النمو والتغذي والتوليد ومن اللوازم الحيوانية من الشم والشهوة والغضب والاكل والشرب والجماع وغيرها وهلم الى الكمال الاكمل يكون فوقه كمال آخر للجسم الطبيعي فيترتب عليه ما يترتب على كل كامل من اللوازم العامة والخاصة مع لوازم مخصوصة تختص به لا يوجد في غيره والضرب الآخر منها ما هي لوازم غير كمالية للاجسام ان يكون غايات اخيرة ومتوسطة للطبيعة بل كلا ان يكون من اللوازم الضرورية للوجود العام الجسماني مثل المقدار الخاص والشكل الخاص والحيز الخاص فان مجرد الجسمية ما يقتضيها من غير ان يصير امرا مخصوصا فهي بكثرات العدد لا لمحصلات الانواع وتكثرها الا عداد الانسان واعداد الفرس مثل تكثرها الا عداد الجسم واعداد النبات والحيوان فالضرب الاول عندنا وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبايع الجسمية والضرب الثاني هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة ومحصلة للانواع التي تخصصها يكون لا محالة جواهر لان علة تقوم الجوهر وجودا ومحصل تجوهره ما يكون جوهرا لا محالة واما الثانية فلتاخرها عن الانواع ولحوقها بعد تمامها او كمالها الاضافية تكون اعراضا لكون محالها

قاعدة شريفة

غير محصل القوام بها فتدبر اذا تركب امر تركيبا الوحدة طبيعية من امرين احدهما متيقن به الجوهرية والآخر مشكوك فيه الجوهرية فاردت ان تعلم حال الآخر اهو جوهر ام عرض فانظر في رتبة وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة الى الآثار المترتبة على وجوده بما وجد فان كان وجوده اقوى مما تحقق جوهريته لما يترتب عليه من الآثار التي ترتبت عليه فوق الآثار التي ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته فاعلم ان نسبة التقويم والعلية والتقدم اليه اولى من نسبة التقوم والمعلولية والتاخر بالقياس الى قرينته والقرينة الاولى على ذلك بالقياس اليه يعد لحكم عند كل انه لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط ما بالتقدم والتاخر والعلية والمعلولية بين جزئيه والا لم يكن نوعا والصنف الاول والحجر الموضوع في جنب الانسان فاذا وجد الامر الآخر الذي اشتبه عندك بعد انه جوهر او عرض ضعيف الوجود في ذلك الامر الجوهري درجته انقص فاعلم ان ذلك الامر مستبع القوام عنه في ان يكون هذا متاخرا لوجوده عن وجود ذلك محتاجا اليه معلولا له فيكون اما قائما له او عرضا قائما به اذ لو كان هذا جوهرا لغنى عن الحاجة اليه في ذلك الانضمام كان مستغنيا في تقومه بل يكون لها ارتباط واتحاد ما طبيعي او غيره ولكان عرضا قائما بغيره فكذلك على

فصل

خلاف المفروض هذا فرارا منه ثالث لا شك في جوهرية الصور النوعية وهو من جهة كونها اجزاء للماهية الطبيعية المحصلة فتوزن لان الصور اذا تبدلت

فی الاجسام بتغیر بتغیرها جواب ما هو فلیست الصورة عرضا اذ الاعراض اذا تبدلت لم تتبدل بتبدلها ماهیة الشی فما یتبدل بتبدله جواب السؤال عن الشی الجوهری بما یکون جوهرا

لا عرضا و الا لکان الجوهر متحصلا متقوما بعرض و الجنس علیه بیانه عن القدماء الذاهبین الی عرضیة کل ما یحل فی غیره ان الاعراض ما یتغیر بتغیره جواب ما هو فان الحدید

قبل ان یحصل فیه هیئة السیف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه حدید و کذا الحدید ثم اذا حصلت فیه الهیئة السیفیة و سئل انه ما هو لا یجاب بانه حدید

بل بانه سیف و لا یحصل فیه الا الاعراض کالشکل الحاد و غیرها و کذا الطین اذ جعل لبنا و بنی بها بیت لا یجاب بانه طین بل بانه بیت و لم

یحدث فیه الا اجتماع و هیئات هی اعراض فقد علم ان تبدل الحد و لا مدخل له فی کون المتبدل له فیه جوهرا او عرضا و لا یجوز الا

ان یقول ان هذه الهیئات جواهر لانها خروج عن الفطرة و لان المجموع الاعراض یصیر جوهرا بعد الانضمام و لکان الثوب الذی اتخذ من القطن الا قطعا

احدثت فیه هیئات بالقطع و النسج اذا سئل بعد صیرورته ثوبا انه ما هو لا یقال انه قطن بل انه ثوب و علی هذا القیاس امثاله و

نظایره فعلم ان الاعراض ما یتبدل بتبدله جواب ما هو فتبدل الحد و لا مدخل له فی کون المحدود المتبدل فیه جوهرا او عرضا فسقط

الاحتجاج بهذا الطریق بحثا آخر ثم ان الاصطلاح المذکور فی رسم الجوهر و العرض فی خاصیة کل منهما بتبدل الجواب و عدم تبدله

و اما الضابط فی کون محل العرض متقوما بنفسه و محل الجوهر متقوما بما حل فیه و لزوم کون ما حل فی الموضوع المستغنی عن ذلک الحال عرضا

فی المحل الذی هو جوهر الی عرضا فلا یوجب هذا المعنی فان ذلک التقوم تقوم بحسب الوجود لا تقوم بحسب الماهیة بخلاف ما ذکر هاهنا فان الحال

ان یکون مقوم حقیقة المحل و کیف یمکن ان یجزم بکله و المعقول من ماهیة المحل غیر المعقول من ما هو من احوال الشی المحل متقررا الا ما یحل فیه من الصور

الا باعتبار تقوم الوجه الحقیقة فیرجع الکلام الی المنهج المقدم و البحث فی جهة المحل للبعض ما یحله و استغنائه عن الاعراض هل هو مجرد التخصیص او عدم

الحلول و اللزوم او بان ماهیة المحل ناقصة الوجود یحتاج لانها جوهری رجع الی الموقف الذی سبق و المؤخر ما عندنا من الجواب الا ان تقرر سلکا آخر

فی هذا المطلب قریب المعنی من هذا المسلک سلالا و یجاد جوابا و نذکر البحث الذی یرد علی شیعة المنکرین للصور فی الاجوبة

الاصحاب الا ذبان المحبة ثم نرجع الی ما ارانا الله من برهانه و کشفه علی ضمیرنا و فتح علی قلبنا من باب رحمته و رضوانه فیظهر بذلک امنه و

المستجیر یقول الجوهر ان کان فیه جوهر عن المشهور ز ایراد منهم ان ایطنهذا المرام و هو ان هذه الامور اجزاء الجواهر النوعیة و جزء

الجوهر جوهر مثلا ماهیة النار ترکبت من الجسمیة و طبیعتها مرکبة من جسم و امر آخر یخصص الجسمیة حقیقة النار و کذا الماء و الهواء و الحجر و الشجر و الانسان و غیرها

و الخصم ان یقول جزء الجوهر من جمیع الوجوه جوهر او جزء الشی الذی باعتبار جهة واحدة جوهر جوهر و الاول هو المسلم و الثانی غیر مسلم فان الابیض و الحار

من حیث هو جسم جاز ان یحمل الجوهر علیه فیقال هذا الابیض جوهر او هذا الحار جوهر الا انهما من جهة واحدة جوهر لا من جمیع الجهات و کذا القول

فی الماء یحمل علیه انه جوهر باعتبار انه جسم و باعتبار انه حال صورة الماء ولکن جمیع الوجوه جوهر ابل هو مجموع جوهر و عرض و

حمل علیه الجوهریة لاجل احد الجزئین لا لان الکل من جمیع الوجوه جوهر کالحمل الجوهریة علی الابیض المذکور و علی الحار

المذکور

المذکور ثم لا یخفی انک اذا عرفت الماء الا تعرف الا باجزائه و لا یمکنک ان تحکم ان الماء جوهر الا بعد ان تعلم ان اجزاءه جوهر فیتقدم العلم

بجوهریة اجزائه علی الحکم بان الماء من جمیع الوجوه جوهر لا انه مرکب من جوهر و عرض فاذا عرفت هذا فیکون الاحتجاج بان جزء الجوهر من جمیع

الوجوه جوهر مصادرة علی المطلوب الاول لکیف الجوهریة اذا کانت اجزاء الماء اجزاء ته فکما لا یعقل الکل الا بالاجزاء فکذا لا یعقل الاجزاء الا

باجزائها و المتقدم بالطبع علی المتقدم بالطبع علی الشی متقدم بالطبع علی ذلک الشی و قد علم ان جزء الجوهر جوهر فلا یصح ان یعقل الماء الا

ان یعقل اجزاءه و لا یعقل اجزاءه الا بانها جوهر فیلزم اذا عقل جوهریة الماء عقل جوهریة جمیع اجزائه فکیف یصح ان یثبت بعد هذا

بالحجة ان شیئا من اجزائه جوهر و فی الجملة لا یصح لک ان یثبت ان جزء الماء جوهر الا بان یثبت ان الماء من جمیع وجوهه جوهر لا بانه مجموع جوهر و عرض

حتی یلزم ان جزء الجوهر من جمیع الوجوه جوهر و انما یمکنک ان یثبت ان الماء جوهر اذا اثبت جوهریة آحاد اجزائه فقد ثبت فی هذه الحجة انه انما

یثبت الا به هذا تمام ما ذکره صاحب المطارحات نقلا عن الاقدمین ذکرنا بعبارته ذلم اجد فائدة فی تغییر عبارته اذ کان المقصود تادیة المعنی

بای کان فلنذکر ما وعدناه فی الجواب ان شاء الله فی رفع المناقضة التی ذکرت علی الاستدلال بالمنهجین الاخیرین و اعلم اولا انه من الاراء

المتقررة فی مدارک المحققین انه لا یجوز ان یحصل حقیقة نوعیة لها وحدة طبیعیة للصناعة کما بنظام الحکمة و المرکبات الطبیعیة التی فاضت

صورتها علی موادها من المبدأ الفیاض بحسب استحقاقها الحاصل بتعبیرات المادة و تطوراتها و قوی فی درجتها من مقولتین مختلفتین بحیث لا یتقوم منها احد

فی جمیع التقسیمات معتبرة فالمقولة الواحدة اما جوهر او کم او کیف او غیر ذلک و اما المرکب من الجوهر و الکم فلیس جوهرا و لا کما و کذا المرکب من الجوهر

و الکیف لیس امرا واحدا من اثنین جوهرا او کیفا و لا مجموعهما فلا وحدة لها حتی یکون به موجودا ثالثا لکم علة متقضیة او علة غائیة سوی علة

هذا او علة ذاک و غایة هذا او غایة ذاک الا بمجرد تسمیة او اعتبار کان المرکبات الصناعیة لها وجود اصطناعی و وجود اجتماعی فوق علتها

و غایات تصنعیة للاغراض عرضیة اعتبارات و لهذا احکموا ان المشتقات و ما فی حکمها کالابیض و الکاتب و الرومی و الزنجی اشیاء الا خط لها من الوجود بالذات

انما الموجود فی نفسه کل منها اثنان جسم و کیفیة او جسم و اضافة لا شی ثالث الملتئم من ذات جوهریة و عرض ما لم یکن مجموعهما مقولة اخری

و الا لها ماهیة جنس و فصل بحیث ان یکون حقیقة واحدة مندرجة تحت مقولتین فوقهما بالذات الا بالعرض فان الانسان

و ان صدق علیه حیوان و ابیض و طویل و قائم و غیرها الا انه متقوم من جملة هذه المعانی الحیوان فیکون داخلا تحت مقولة الجوهر بالذات و لیس داخلا تحت

مقولة اخری الا لامر عارض فیکون قول الکم علیه لاجل الطول الذی عرض له قولا بالعرض و کذا قول الکیف علیه لاجل عروض البیاض

له و هکذا فی جمیع المقولات فهو و ان کان مندرجا تحت الجمیع بوساطة حصول الافراد فیه لکن لیس اندراجه تحتها کاندراج نوع

تحت جنسه الا الذی دخل فی قوام ماهیته الموحدانیة و هو الجوهر و غیرها خارج عن قوام ذاته من حیث هی و انما صدقها علیه صدق

عرض لامتناع دخول مقولتین مختلفتین فی قوام شی له وحدة فطریة و وحدة طبیعیة اذا تقرر هذا فنقول الامکان ان الجسم الناری و الهوائی

والحجر والنبات والحيوان وغير ذلك لكل منها حقيقة محصلة لها وحدة طبيعية من غير اعتبار وتعمل ... حالة في موضوع فيكون جوهرا واحدا غير بسيط الحقيقة
لانها متقومة من جسمية مشتركة فيه جميع الاجسام ومن امر به نوعيته فلو لم يكن ذلك الامر مندرجا كالجسمية المشتركة تحت مقولة واحدة
من الجوهر بل يكون هو في نفسه مندرجا تحت مقولة اخرى كالكيف مثلا فلم يكن بينهما ايتلاف طبيعي وتاحد نوعي بل مجرد اجتماع ومثل هذا
المجموع اذا اعتبره الفرض امرا واحدا لا يكون نوعا من انواع الجوهر ولا نوعا من انواع الكيف ولا نوعا من احدى المقولات العشر اذ لم يكن له حقيقة وحدانية
لوجود فائض عليه من الحق ويكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان والواقع خلاف ذلك بالاتفاق العقلي فيجب ان يكون للعارض مختص جوهري غير الجسم
هو المسمى بالصورة النوعية وكذا الماء والارض والفلك والشجر والحيوان بل يجب ان يكون نسبة الصورة الى الجسم بمعنى المادة كنسبة الفصل الى الجنس
من حيث تكون نسبته الى نسبة الكلي الى المنفصل فكما ان ماهية المعنى الجنسي يتحصل بالفصل كذلك جوهر الجسم يتحصل بوجه بالصورة ولهذا الوجه
يقال لها كمال الجسم وكمال الشيء ينبغي ان يكون محصلا لجوهريته ويكون اقوى جوهرية منه فكيف يكون عرضا تابعا له وانما قلنا
يجب ان تكون نسبتها الى الجسم نسبة الفصل الى الجنس لان تلك المخصصات انما هي مبادي الفصول ذاتية للانواع الجسمية وهذا امر مقرر
عندهم كما مر ان الجنس والفصل ماخوذان في المهيات المركبة من المادة والصورة الخارجيتين من الاجزاء المحمولة انما يكون بحسب تحليل العقل
لحقايق في الذهن والى ... كما مر في مباحث المجعولية الذهني فاذا تقرر هذه المقدمات فنقول اما قول من قال في احد المنهجين ان ما يتبدل به يتبدل
جواب ما هو فهو جوهر وما لا يتبدل فهو عرض ليس مراده في اي موضع كان على سبيل العموم الكلية حتى لو فرض مهية كالسواد مركبة من جنس
وفصل يكون كلاهما عرضين كاللونية وقبض البصر فاذا اشير الى السواد فاجيب انه لون قابض للبصر واذا اشير الى غيره من الالوان
فاجيب بجواب آخر يلزم كون المتبدل فيه جوهرا بل غرضه ان كل مهية نوعية لها وحدة طبيعية ومع ذلك يكون واقعة تحت
مقولة الجوهر بالذات ويكون له صفة مخصوصة فاذا اردنا ان نعلم ان الصفة مقومة له او غير مقومة له فلننظر ايتبدل بتبدله جواب ما هو
ام لا فان تبدل فهو جوهر للمحل وان لم يتبدل فهو عرض اذ قد ثبت انه صفة قائمة بمحل فبهذا يعلم ان صفة النارية ... كونها بحيث
يكون محرقة داخلة في قوام الجسم الناري وصفة الابيضية ليست داخلة في قوام الجسم الابيض لان القول ان الحيوان الابيض اذا اخذ مقيدا بالابيض
معتبرا معه حتى يكون مجموعا من عارض ومعروض لا يكون البياض داخلا وذلك انه لا يتبدل بتبدل البياض جواب ما هو كيف والبياض يجب
هذا الاخذ داخلا في نسبته ... الفصل ... القول الى الحيوان ... عن مهيته لا يتغير الجواب عما هو بتبدل مثل البياض ... مجراه ... فاما
المنفصل ... طبيعية كلا منا في الانواع الطبيعية الواقعة تحت مقولة الجوهر بالذات ... مهية طبيعية وجنس نوع طبيعي لكل منهما
فصل ذاتي يتبدل بتبدله الجواب عما هو لا شبهة لاحد في ان نوعية كل من النار والهواء والارض والماء والذهب والياقوت والانسان والفرس نوعية طبيعية
لكن منها علل اربع كلها بالذات لا بالعرض اثنتان منها مقومتان لوجوده وهما الفاعل والغاية محاجان عن عالم التقضي والتعمل واثنتان منهما مقومتان للمهية

وبهما

وبهما دخلتا في ذاتيته بل احديهما بالاخرى في الجسم من غير وضع واضع واعتبار معتبر ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهي المسماة بالصور
فالصور الطبيعية جواهر فاذا كان حقائق الاجسام ضروب انية مختلفة بالصور النوعية باعتبار فاذا ثبت ان لهذه الانواع شتى يجب ان تستند الآثار المختلفة
المختصة بنوع نوع الى تلك الصور نوعا من الاستناد وان كان لكل نوع من الاجسام مدبر عقلي ذو عناية من ملائكة الله الروحانيين يقوم بكلائة
هذا النوع باذن مبدع الكل وامره جلت عظمته واذا كان لها تقويم المادة وتحصيل الاجسام انواعا فلا يكون مبادي المواد بل يفيد ما يفيد
من خارج فان الاستعدادات ليست بامور محصلة في الخارج يتقوم بها انواع بل هي توابع للامور المحصلة تخصص بها الجسم تخصصا اوليا وانما شانها
الاعداد لانها من جهات القوة والقبول ومنشا اختلاف تلك الصور في الحقايق يرجع الى اختلاف مباديها المفارقة دون اختلاف استعداداتها
فانها متقدمة كما علمت بحسب الذات على الهيوليات واختلاف استعداداتها انما يتبع اختلاف التشخصات وانحاء الحصول لا الحقايق في انفسها والحق ان منبع وجود
الكل هو الواجب القيوم كما علمت الى ما فوق علمه بالنظام الاتم الافضل والنفوس والعقول وغيرها جهات فاعلية يتكثر بها انواع الحقايق المحصلة
والمواد والحركات والازمنة والاستعدادات جهات قابلية يتكثر بها اشخاص تلك الحقايق وانحاء حصولاتها واعداد تعيناتها كما ذهب اليه كاملة الموحدين من العرفاء
والمحققين من الحكماء هذا واما منع قول المثبتين للصور ان جزء الجوهر جوهر فهو ان ما علم مجملا ببرهان او حدس او فطرة انه جوهر فجزؤه لا محالة يكون جوهرا
لان قوام وجوده منه فيكون اولى منه بعدم الافتقار الى موضوع والعلم بكون الشيء جوهرا لا يعتبر في الجوهرية عليه لا يتوقف على العلم بكنه حقيقته
وتصور اجزائه بل يحصل ذلك بدون الاجزاء تفصيلا كان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه ذا ابعاد ثلثة حاصل قبل ان يعلم ان له اجزاء وانه
مركب من هيولى وصورة هما جوهران او احدهما جوهر والآخر عرض فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية كل جزء من اجزائه غير صحيح
وكذا قوله جزء الجوهر يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا من جميع الوجوه لا مطلقا فان جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان
الجوهر جنس لما تحته من الانواع المحصلة فيكون مقوما لمهيتها ومقوم الشيء لا ينفك عنه اصلا في اعتبار من الاعتبارات وحيثية
من الحيثيات فالجوهر جوهر باي حيثية اخذت منه وعلى اي وجه كان واما تمثيله بالحجر الحار او الابيض فحمل الجوهر على الجسم من حيث
مهيته حمل ذاتي وحمله على الحار والابيض حمل عرضي لانهما بالذات من افراد مقولة الكيف والمجموع العارض ليس امرا واحدا حتى يكون
تحت مقولة بل هما نوعان للمقولتين كل منهما تحت مقولة اخرى كما مر ذكره والكلام فيما هو جوهر بالذات مقول عليه الجوهرية
قولا ذاتيا لا عرضيا وكلما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية قولا ذاتيا لا عرضيا وكلما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهرية
على اي وجه كان من وجوه ما بعد ما لحظ ذاته مع الازدواج مع غيرها من الاوصاف الزايدة على ذاته وجزء الجوهر الواقع تحت جنس
الجوهر لا بد ان يكون جوهرا والا فيلزم ان يكون المركب المستغني القوام ذاتا ووجودا عن الموضوع وما هو جزؤه علة له قوام وجوده منه
بالطبع محتاجا اليه والعلة يجب ان يكون اقوى وآكد وجودا من معلولها هف واما تجويز كون جزء الجوهر عرضا قائما بجزء آخر

والاستعدادات

الصور

والمعروض

مندرجا

الجوهر فهو ايضا من مجازفات من اهمل شرايط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة وقد اشتبه عليه حال التركيب الاتحادي الذي بين المادة والصورة بحسب
فعل الطبيعة بالتركيب التاليفي الذي بين الموضوع والعرض بحسب فعل الصنعة وذلك لان احد الجزئين اذا كان الجوهر باستغنائه القوام عما يقوم
به فيكون تمام النوعية فلا يفتقر في وجوده لا الى ما يضمه وما يضم اليه انما يضمه بعد مرتبة وجوده فلا يحصل منه ومما يضمه في مرتبة اخيرة ذاتا واحدة مندرجة
تحت مقولة الجوهر فيكون المجموع مجموع جوهر وعرض فالجوهر متقدم العرض متاخر والذات الواحدة لا تكون متقدمة ومتاخرة كيف ولو كان المجموع معاصم
جوهرا واحدا لذات واحدة غير ذات هذا الجوهر وهذا العرض والجوهرية غير جوهرية جزئه بناء على ان ذاته غير ذات كل منهما فعنده
حصول جزئية الجوهر لم يوجد بعد وانما وجد بعد وجود العرض فيكون العرض سببا لجهة الجوهر متقدما عليه هذا خلف وان لم يكن العرض قائما به بل بغيره
جزءا كان ذلك العرض خارجا وذلك لان قوام العلة يجب ان يكون اقوى واتم والعرض مطلقا اضعف قواما من الجوهر كان وكذا
يلزم تركيب موجود وحداني من مقولتين او اكثر مر فساده قد سبق منا ما افادنا الله بالهامه وفاض على قلبنا بتاييده في مباحث بحصة عرض
الماهية ما يتوقف منه ويكشف ان الصور النوعية محض الوجودات الخاصة للماهيات والوجود بما هو وجود ليس بجوهر ولا عرض وذلك كما ذكرنا
ان فصول الجواهر متحدة الماهية في المركبات العينية مع الصور الخارجية والجنس يحمل على الفصل المقسم من لوازمه التي يعمه وغيره فجنس الجوهر وان كان
مقوما للانواع المركبة الجوهرية لكنه عرض خارج عن فصولها وصورها المأخوذة عنها تلك الفصول فالصور الطبيعية ليست ماهية جوهرية لكنه يفيد القوام
للاجسام الجوهرية فلا يكون اعراضا بل اعلى ذاتا من الاندراج تحت احدى المقولات فلبساطتها ونوريتها وكونها مبادي الاثار الخارجية
بحدسه اللبيب الفطن بعد تذكر اصول ستة من اوايل هذا الكتاب انها من الوجودات العينية المحصلة التي تحصل الانواع ويتميز بعضها عن بعض فهي متشخصة
متحصلة متميزة كما هو شان الوجود المنبسط على هياكل الماهيات المركبة والبسيطة حيث انه متمايز بحسب الاتحاد والافراد ومتفاصل المراتب والدرجات بنفسه
لا بامر يلحقه وتمايز الماهيات وتفاصيلها تابعة لتمايز انحاء الوجودات وافرادها وتفاصيل مراتبها ودرجاتها اماجية الوجود والصورة في الهيولى فبعت
تحت شيئها وانما يكون حالها ان في ما لحقها ولزمها من العوارض الشخصية عند القوم بالعوارض المشخصة من الكيف والكم والاين والوضع وغيرها وهي علامات التشخص وانما
الشخص بنفس الوجود لان شخصه بنفسه ويتشخص الاشياء به كالوجود بنفسه موجود به الاشياء فهو متشخص ومتشخص كما انه وجود وموجود وموجد كل منها باعتبار فانظر وتشخص معا حصر
في ان قوام الصورة الطبيعية الجسمية على سبيل البدل لا كالخيطة الصورة الجرمية يتبدل الصورة لما علمت من انتسابها الى الجسمية انتساب الفصل الى الجنس والفصل مقدم على الجنس بتبدل مع اوهم
وجودا فهما تبدل المتقدم يتبدل المتاخر دون العكس وما ذكره الشيخ في بعض التعليقات وغيرها بان كل صورة تحدث على الصورة الطبيعية يحصل معها مقدار وامتدادات
اخرى فيحصل معها اتصال جوهري آخر فلا ينافي لاحد ان يقول ان الصور الطبيعية تتقوم وجودها على سبيل كالجوهر المتصل تقوم الهيولى حتى يكون الجسم التبدل معا
بالقياس الى الصور الطبيعية كالهيولى بالقياس الى الصور الامتدادية فان الجسم جزؤه الاتصال القابل للفرض
الابعاد الثلثة واذا تبدل الاتصال الصوري يتبدل الصور الطبيعية

الطبيعية يتبدل ايضا فيحدث مع كل صورة طبيعية جسم آخر فليس الجسم كالهيولى التي تبقى
نفسها ويتعين حدود الاشكال بقوتها على سبيل البدل والسر في هذا ان كل حال عرضا كان او صورة
يحتاج في لوازم تشخصه الى المحل لان العرض كما يفتقر الى المحل في تشخصه كذلك يفتقر اليه في نوعيته لا لان
لان حقيقته حقيقة تابعة فالموضوع يقوم حصة العرض كما يقوم شخصيتها والصورة بحقيقتها يقوم وجود المحل الذي هو المادة
وحيث كانت الجسمية نوعا واحدا محفوظة الحصة في حدود الامتدادات ومراتب المقادير المختلفة صغرا وكبرا
فالهيولى يحفظ شخصيتها بانحفاظ نوعية الصورة الاتصالية فمن نوعيتها تقوم الهيولى وشخصيتها تتقوم بها وهذا بخلاف
الجسم بالقياس الى الصورة الطبيعية التي لها الانواع فان كل صورة طبيعية اذا كانت بنوعيتها تقوم الجسم فاذا تبدل نوعيتها
الى نوعية صورة اخرى زال الجسمية ايضا الى جسمية اخرى ولان الهيولى لما كانت امرا بالقوة مبهمة الذات والحقيقة يكفي في تشخصها مطلق
الصورة واما الجسم بما هو جسم فهو ما هية نوعية يفتقر في تشخصها الى صورة مخصوصة فردا لها الصورة المخصوصة يوجب زواله ولا يوجب
زوال خصوصيات الصورة ولا نوعيتها زوال الهيولى ما دام يبقى مطلق الصورة تفريع ومن ههنا حكموا ان الشجر اذا قطع والحيوان
اذا مات فقد عدم الجسم الذي كان موجودا مع الصورة النباتية او الحيوانية وحدث جسم او يخلف الهيولى الاولى فانها مستمرة وهذا ايضا
موضع اختلاف بين الفريقين لانه متفرع على الاختلاف بين جوهرية الصور وعرضيتها وكذا ما مر في مبحث الماهيات من ان الجنس
والفصل مجعولان بجعل واحد في المركبات كما في البسائط وعندنا ان الاشياء قد يمكن حمل كل واحد منهما على الاخر والتركيب ذلك
مع انهما من الاجزاء المحمولة والحمل عبارة عن الاتحاد في الوجود لما زعموا ان الشجر اذا قطع زال عنه الفصل اي النامي وبقي فيه الجنس وكذا
في الحيوان اذا مات والجسم اذا انفصل وقد اسمعناك ما يفي بتحقيق هذا المقام هناك فتذكر في ان مرتبة وجود الصورة الطبيعية
متقدمة على مرتبة وجود الصورة الجسمية قد مضى من الاصول المستفادة منها هذا المقصد الا انا نزيده تبيينا فنقول انه من المحال ان يكون
الجسم المؤلف من الهيولى والبعد المنبسط في الاقطار مطلق الحصول بالفعل ثم يلحقه كونه على مقدار خاص وشكل خاص
ومكان خاص وعلى امتناع لقبول الخرق والالتيام او عدم امتناع لهما اما على نهج اللزوم له او العروض لان مقتضى الجسم
بما هو جسم مع انه ليس يوجد فيه الهيولى والصورة الامتدادية امر هو مكان مطلق وشكل عام جنسي ومقدار كذلك
وبالجملة مقتضاه من كل صفة امر عام لا وجود له الا في الذهن اذ وجوده كذلك لا يحصل الا في العقل كما علمت اذ
لا ينفك وجوده عن خصوصيات اوصاف متى لحقته بالنوع وما يقتضيها من الصورة المتقومة قد يكون فرضه قابلا للفعل
مجردا عن ما يخصصه باحدى هذه الصفات ولا بقائه عليها وان لم يكن مستقرا بل يحول مسبوقا بالطبع وما يضاهيه الا

الا مقترنا

في العقل وهي وجه ما هذه صفته التي تحصها باحدى الخصوصيات لا بجردا عنها ولا متقدما عليها اصلا فمن قال
ان يكون الصورة الطبيعية متاخرة عن الجسمية ولا ان يكونا ساما متكا فيين من غير تقدم وتاخر ولا احداهما
على الاخر اذ يلزم منه ان يقوم الهيولى الصورة الجسمية على انفرادها والصورة الطبيعية على انفرادها وهذا
من المستحيلات لان المادة الواحدة البسيطة لا يجوز ان يقومها الصورتان لان في تقويم احداهما
اياها غنى عن تقويم الاخرى اذا كانتا في درجة واحدة كما يستحيل ان يقوم معنى واحد جنسا فصلان
منطقيان وليس الكمال في الحس والمتحرك بالارادة للحيوان هذا الى ابن ما لازما ان الفصل واحد
عبر بالعبارتين في موضعين فيجب ان يتقوم الصورة الامتدادية اولا بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية
نوعا خاصا ثم يقوم المادة والجسم الذي يقومه الصورة الطبيعية تقويما في الوجود غير الجسم الذي تركب
منهما وهو الذي يقومه الصورة الطبيعية بحسب الحد والماهية وقد علمت الفرق بينهما فهذا الجسم هو بمنزلة غير
الجسم بمعنى المادة وغير الجسم بمعنى الجنس اذ هو متاخر عن هذه الامور الثلثة الهيولى والصورتين باصل
بالفعل لا بالفرض فارض كتاخر الجسم بالحجر او الابيض فان اتحاد الهيولى بالصورتين بالصورة
ليس كاتحاد الجسم بالحرارة في النار وكاتحاد الانسان بالكتابة في الكاتب فان لكل منهما قواما بالفعل مجردا
عن الحرارة والكتابة كذلك حال الهيولى مع الصورة ولهذا يكون الاتحاد هنا بالذات وهناك بالعرض
وهذا الاتحاد يجعل الامر الجنسي امرا نوعيا فهو اتحاد نوعي واتحاد الجسم بالحرارة لم يجعل الجسم امرا نوعيا بعد
تحصله بما يلحقه لحوقا طبيعيا ذاتيا واتحاده بما يقومه نوعا خاصا تاما التحصل والخصوصية فلا يكون كل
نوعيا فانظر انه يجعل الكتابة ما ينضاف اليه امرا يحتاج الى الكتابة في تحصله نوعا بل تحصله ايضا فان الا
ما يتحصل شيئا معينا ثم يتصف بالكتابة ولا بالبياض وغيره من العوارض المتاخرة فقد ان المعنى
الملتئم من الهيولى والجوهر الامتدادي فقط وجوده وجود الجنس في ان يفتقر الى ما يكمله ويحصله نوعا من
الانواع الطبيعية وان لم يكن جنسا بالحقيقة فان الجنس المحض ما يكون غير تام المعنى لا في الذهن ولا في العين
والجوهر الممتد فقط وان كان تام المعنى في الذهن الا انه ليس تام الحقيقة في الخارج بل ينقص وجوده ويحتاج
الى ما يحصله ويوحده نوعا كاملا يترتب عليه اثار الوجود فوق ما يترتب على مجرد الجسمية وهكذا
الى ان يتم ويكمل تاما وكما لا لا مزيد عليه بحسبه فيكون نوعا حقيقيا مطلقا فاذا كان كذلك كان يجب

الا يلزم

١٢١

ان يحصل امر صوري هو احدى الصور الطبيعية والمحصل للشيء يكون اقدم وجودا واقوى قواما وكذلك فالصورة
الطبيعية متقدمة على الجسمية تقدما بالعلية وعلى المركب الثلثة تقدما بالطبع او بالماهية وههنا شك مشهور
هو ان الهيولى امر واحد فكيف اختصت ذاتها بصورة طبيعية دون صورة اخرى طبيعية وقد مرايضا شبه هذا السؤال
وهو ان اختلاف الاجسام بالاثار اذا كان منشؤه اختلاف الصور فما سبب اختلاف الصور بجزائها في الجسمية
ولكن هذا الى ما ينفتح به هذا الايراد لان مبناه على الغفلة عن جوهرية الصور النوعية وتقدمها في الوجود
على الجسم بالمعنى الذي هو مادة متفقة الحقيقة في الحد واما الجسم بالمعنى الذي هو محمول على انواع الجسمانية فليس
هو امرا واحدا متفقا في الكل فانه يتحصل بفصول ماخوذة عن الصور ويكون كل منها بجنس اخر واما اختلاف تلك الصور
او الفصول فهي بذواتها وبجهات راجعة الى مباديها الوجودية لا لصور او فصول اخرى لانها معان بسيطة
غير ملتئمة من مادة وصورة او جنس وفصل وبالجملة فلو وجب بين ذاتها تقدمه وتاخره وكماله ونقصه في ذاته الاصل
كما اختلف في حيث كل حقيقة ونغمة ووصف ذاتي او عرضي ثم ان ما يختلف من الهيوليات والجسميات اختلافا نوعيا
اعني اختلافا بالفصول والصور كهيوليات الافلاك وجسمياتها المختلفة وهيولى العناصر وطبايعها النوعية فالامر فيها
واضح لعدم تقدمها ذاتا ولا زمانا على الطبايع الخاصة واما الهيولى بما هي واحدة بالنوع والجسمية المشتركة او واحدة بالشخص
كما زعم قوم ثم يتصور بصورة بعد صورة بحسب استعدادات يلحقها ويختلف بها من اسباب علوية بعد الاستحالات
الدورية كما يكشف في موضوعاته وان قيل وحول الصور الطبيعية والقوى الجسمانية ليست في اطراف
ونهايات للاجرام ان الصور والقوى لا يجوز ان تحل في الجسم كحد غير منقسم منه كنقطة او سطح بل يجب ان
تكون سارية فيه اذا كانت تحل في الجسم بما هو جسم اي في نفس ذاته المنقسمة ولو كانت موجودة في حد منه
غير منقسم لا في الجسم لم يلزم ان يكون لذلك الحد وجود متمايز عن وجود الجسم فلا يكون نهاية لكن هذا خلف
ولان من الاجسام ما ليس له حد خط ونقطة كالكرة وشبهها والجسم المستدير الفلكي لم يتعين فيه نقطة ولا خط
كالقطب والمحور ما لم يتحرك فلو كان وجود القوة المحركة في تلك النقطة او ذلك الخط لكان وجودها بعد وجود
الحركة بمرتبتين وهو ممتنع فهو ان وجودها ليس في امر غير منقسم ثم انك قد علمت ان المقدار والوضع من
لوازم الاجسام بل من مقوماتها كما ذهب اليه جماعة من المعتبرين فاذا فارق الجسم بل لا يصح ان لا يوجد له
المقدار والوضع وما يجري مجراهما والا لم يكن موجودة في الجسم من حيث هو جسم بل مع زيادة امر غير منقسم

كالأبوة والبنوة فيجب أن يعرض للطبائع والقوى الجسمانية هذه الأمور بالعرض وبسبب مقارنتها القوى والصور للمقدار
والوضع وما يجري مجراهما في الجسم كمقارنتها للسواد والحركة وما يشبههما إذ ليس هذه الأمور حالها مثل حال المقدار
والوضع بالقياس إلى الجسم وما يقوم به فإنه يرتفع بارتفاعها الجسم وما يقوم به ولا يرتفع بارتفاع مثل السواد
والحركة فلهذا لا يؤثر مثل هذه الأمور في القوى والصور والأعراض الموجودة في الجسم كما لا يؤثر فيه إذ لو
كانت مؤثرة كان ارتفاعها يوجب ارتفاع ما يؤثر فيه ولا ترى أنه إذا عدم المقدار والوضع أو
الشكل من الجسم لم يبق الجسم ولا القوة الموجودة فيه أو العرض الموجود فيه وإذا عدم نصف المقدار عدم
نصف السواد وليس كذلك السواد مع غيره كالحركة فليس إذا عدم السواد عدم الحركة ولا إذا عدم نصفه
عدم نصفها تلويح عرشي ومما يجب أن يعلم هاهنا أن فوات الوحدة في بعض الأشياء يعني الانقسام كما
للعدد أو يعني قبول الانقسام كالزمان والمقادير فإن حقيقة العدد التي بها كثرته وقوامه [illegible] هي نفس الانقسام
إلى الوحدات لا أمر يعرضه الانقسام إليها وحقيقة الزمان كما سيجيء نفس الاتصال المتجدد الغير القار
وحقيقة المقدار نفس الكمية الاتصالية التي لها قوة الانقسام وفي بعض الأشياء يغاير الانقسام سواء [illegible] معها أو كان معها
جهتين لا من جهة واحدة وإلا لكان عددا [illegible] كالواجب الوجود وكالعقول وكنفس جهة الوحدة
والثاني كالأشياء التي لها جهة تمام وجهة نقص فالفلك والحيوان يشتمل كل منهما جهة جسمية بها يقبل
الانقسام بالقوة وبالفعل وهي الجهة التي بها يكون كل منهما ناقصا وجهة نفسية أو عقلية بها لا يقبل الانقسام
لا بالقوة ولا بالفعل وهي الجهة التمامية التي بها يكون تاما فالفلك من حيث كليته التي بها تمام
لا يصلح لأن يصير فلكين أو يصير النفس في الفلكين والحيوان بما هو حيوان لا يصلح لأن يصير حيوانين أعني
ذا ذاتين وإن ما صار جسمية كل منهما قابلة لأن يصير جسمين لأن تجرد الجسمية لا يصير التي ذات حقيقة
تامة لأن وحدتها كما علمت يعني قبول الكثرة وتمامها يعني النقصان ومن هاهنا علم أن الجسم بما هو جسم
كالجنس وأما الصور الطبيعية فهي أيضا ذات جهتين جهة قبول الانقسام وجهة عدم الانقسام وهي متفاوتة بحسب غلبة
أحد الجهتين على الأخرى فكلما كانت أنزل مرتبة وأشد التصاقا بالجسمية وأقرب درجة إلى المادة
الأولى وأبعد وجودا من وجود الأول فهي أقبل للكثرة والانقسام وأبعد عن التمام وكلما كانت
على عكس هذه الأوصاف عليها أغلب فهي أقبل للوحدة وأقرب إلى التمام وأمنع عن قبول التحرق والانقسام

والصور

والصور بها إلى الصور المجردة من الأبعاد والمواد وكذلك حكم الأعراض والكيفيات فإن بعضها أبعد
عن الوحدة والتمامية من بعض فإن السواد والبياض ليس كالكرة والدائرة إذ يتصور لكل منهما نحو
وحدة وتمامية بحسب الواقع وأما فيهما فليس شيء من الوحدة والتمامية إلا بحسب المقايسة والاعتبار فالموجود
من الشكل في كل جزء من أجزاء الجسم المشكل جزء منه وتمامه موجود في كلية الجسم وكذا الجسم الذي له
وحدة طبيعية غير موجودة في كل جزء من أجزائه وليس كذلك حال مثل السواد والبياض وأما القوى
الجسمانية فإن كان لها تمام ومعنى زائد على أنها قوة في الجسم فإنها موجودة في كلية الجسم وأما أجزاؤها
فهي أجزاء الجسم فالنفس من حيث أنها قوة في الجسم فلها أجزاء بحسب أجزائه الشريف منها في أجزائه الشريفة
من أجزاء الجسم كالقلب والدماغ والخسيس منها أجزاؤها في الخسيس من أجزائه كالعقب والعجز
هذا إذا اعتبر الأجزاء المختلفة للبدن وأما إذا اعتبر أجزاؤه من جهة المقدارية فليس بإزائها من
النفس إلا قوة منبثة سارية في الجميع على نحو واحد [illegible] المسماة بالطبيعة التي عرفت
بأنها مبدأ أول الحركة ما هي فيه وسكونه بالذات لا بالعرض [illegible] كالآلة للطبيعة وهو المبدأ في
تحرك الطبيعة قوة من قوى النفس سارية في الأجسام ذوات النفوس وهي في البسائط صورة نوعية
مبدأ فصل أخير وفي المركبات سيما ذوات النفوس ليست صورة مقومة بل حكمها حكم سائر القوى
والكيفيات وأما النفس من حيث أنها أمر في نفسها تامة الحقيقة مع قطع النظر عن أنها قوة في الجسم أو
مباشرة لتحريكه أو تدبيره فليست هي ذات تجزؤ من هذه الحيثية ولا لها أجزاء في أجزاء الجسم لأنها ليست
ناقصة كأجزائها أو قواها التي توجد في الجسم بحكمها حكم الذوات المفارقة عن المواد من حيث لها قوة
سارية فيه فهي أمر منقسم بانقسامه فإن شأن النفس أنها مركب من مادة وصورة [illegible] أو حيوان
مؤتلف من بدن ونفس إلا أنها ذات جهتين أحدهما قوة سارية في البدن حكمها حكم سائر الصور
الطبيعية والأخرى غير سارية فيه كالمفارقات فهذا أصل النفوس المجردة الذوات وأما غيرها من الصور
فيها ضعيفة مغلوبة كالنباتات وبعض حيوان كالحيات إذا قطع بقسمين يوجد في
كل واحد من القسمين قوة محركة حساسة زمانا مديدا كما يوجد في كل من قطع بعض الأشجار قوة
نامية يظهر فعلها عند الغرس [illegible] في الكثرة لموجود الأشياء الكامل قد علمت مما سبق بعض الأ[illegible]

الغريبة لوجود الامور الطبيعية وهي المادة الاولى والصورة والجزء البحث في تدرجها الى اثبات السبب العقلي الفاعل
للاجسام وسنقف فيما يرد عليك من مباحث الحركات الكلية اثبات الغايات العقلية وهما سببان فاعليان
لوجود الكائنات التي تركبت الاسطقسات فلو كان وجود هذه الاشياء على وجه يصح حصولها من ذينك
السببين المفارقين فقط من غير حاجة الى سببين مقارنين لكانت سبيلها ان تبقى وتدوم و
لكانت على تمامها اللائق في اول تكونها فكان اولها عين اخرها ولكن لما كان قوامها من مادة
وصورة وكانت مع ذلك مقتضاه الصور متفاسدة الكيفيات الاولية وكل مادة لكونها قوة قابلة
فان من شانها ان يوجد لها هذه الصورة وضدها صار لكل واحد من هذه الاجسام حق واستيهال للصورة
وحق واستيهال بمادته فالذي له بحق صورته ان تبقى ويوجد لها وجود بحسب الوجه الذي كان لها
واذ كان لا يمكن ان يوفى هذان الحقان معا في وقت واحد اذ لا يمكن ان تتصور المادة بصور متضادة في
زمان واحد بل نقول ان جميع صور الموجودات التي في هذا العالم كانت في العالم العقلي بابداع الواجب اياها
كما ستعلم وقد بينت الدورة الوجود ههنا للصور وجودا مفارقا وكان جود الفاعل الاول يقتضي المادة بوجودها في هذا
العالم لانه من الانواع المتنوعة على سبيل الفيض وكان ايجادها في المادة على سبيل الابداع مستحيلا اذ هي غير متناهية
متعقبة لوجود صور نبين معا فضلا عن تلك الكثرة فقدر بلطيف حكمته حركة دورية وزمانا غير متناه ومادة
مستحيلة من صورة الى صورة ولزم ضرورة ان يوفى الله هذه المادة وذا المادة فيوجد هذه ويبقى مدة محفوظة
الوجود ثم تتلف ويوجد ضدها ثم يبقى ذلك مدة ثم يتغير وهكذا فانه ليس وجود احد الضدين اولى من وجود
الاخر ولا بقاؤه اولى من بقاء الاخر فلكل منهما قسط من الوجود والبقاء وايضا لما كانت المادة مشتركة بينهما فلكل
منهما حق عند الاخر ويكون عنده شيء للغير وعند غيره شيء له فعند كل منهما حق ما ينبغي ان يصير الى صاحبه فالعدل
فيه ان تؤخذ مادته فيعطى لذاك ولذاك ان تؤخذ مادته فيعطى لهذا ومهما تشاح في المادة بينهما فلا حيلة
الحاصل الى توفية العدل في هذه الموجودات لم يمكن ان يبقى الشيء الواحد دائما على انه واحد بالشخص فحصل
شعر از ان سرا مداي كاخ هفت در ... جون جاكر ... تقى الدهر على انه واحد
بالنوع وهذا البقاء للمادة الاولى والحركة الاولى والزمان التي بها وجود هذا العالم فان لكل منهما
منها وحدة كوحدة الجنس وكل واحد منها لا بالعدد فيحتاج في ان يوجد الاشخاص بعد الاشخاص فيوجد شخص
ذلك

ذلك النوع مدة ثم يتلف ويقوم مقامها شخص اخر منه فيبقى مدة ثم يتلف ويقوم مقامه اخر من الاشخاص
الى ان تقرر اشخاص الانواع مع ذلك النوع وعلى هذا المثال الى ما شاء الله والله اعلم في الكثرة الى الصور
الموجودة والى كونها للفاسدات منها ما له في الصور ما لها الاسطقسات ومنها ما هي كائنة عن
اختلاطها فمن هذه ما هي عن اختلاط اكثر تركيب ومنها ما هي عن اختلاط اقل تركيب واما الاسطقسات
فان المضاد المتلف لكل واحد منها موجود من خارج فقط اذ كان لا ضد له في جملته بسيطة واما الكائنة
عن امتزاج اقل تركيب فان المتضادات التي فيه بسيطة وقواها منكسرة ضعيفة فلذلك صار المضاد
المفسد له في ذاته ضعيفا قليل التأثير لا يتلفه الا بمعاضدة من خارج فصار المفسد له ايضا من خارج
وما هو كائن عن امتزاج لا امتزاج ومن اختلاط اكثر تركيب فبكثرة المتضادات فيه وتراكيبها يكون
تضاد المختلطات فيه اظهر وقوى المتضادات فيه قوية وايضا لما كان حصولها من اجزاء وابعاض
غير متشابهة لم يمتنع ان يكون بينها تضاد وتفاسد فيكون المضاد المتلف له من خارج جسمه ومن داخله
وما كان من الكائنات يتلف بالمضاد من خارج فانه لا يتحلل من تلقاء نفسه دائما مثل الماء والحجارة فان
هذين وما جانسهما انما يتحللان من الخارجيات فقط واما غيرها من النبات والحيوان فانها تتحلل من اشياء
متضادة لها من داخل واشياء مضادة لها من خارج فلذلك ان كان شيء من هذه يتعلق عناية
الله بان يبقى صورته مدة ما اعطاه قوة تخلف بدل ما يتحلل من جسمه دائما ويكون ذلك شيئا يقوم
مقام ما يتحلل ولا يمكن الا بان يجذب الى جسمه جسما اخر ويتصل به فيتشبه فينخلع عن ذلك الجسم صورته
التي كانت له ويكتسي صورة هذا الجسم بعينه فجعلت في هذه الاجسام الصور لها قوى اخر هي القوى الغاذية
وما يخدمها وبعضها حتى صار كل جسم من هذه الاجسام يجتذب الى نفسه شيئا ما مضادا له فيسلخ
عنه تلك الضدية ويقبله بذاته ويكسوه الصورة التي هو متلبس بها الى ان ينفد هذه القوة من
طول المدة فيتحلل من ذلك الجسم ما لا يمكن للقوة الجابرة ان ترد مثله فيتلف فبهذا الوجه يحفظ الاجسام
من المتلف الداخل واما انحفاظ الجسم من المتلف الخارج فبالات جعلت لبعضها فيه كقوة النشوء
في النبات يخرج الاوراق للصيانة عن الحر والبرد المفسدين من خارج وكقوة الحركة الارادية
في الحيوان وبعضها من خارج جسمه متصلا كان او غير متصل اما المتصل فكالاوراق للنباتات

وكالشعور والمخالب والاظفار والانياب للحيوانات والمنفصلة كالالبسة وآلات الحروب
للانسان وكالبيوت والمساكن للحيوان ثم اذا كانت العناية متعلقة ببقائها لا يبقى الا بالنوع
لا بالعدد لما علمت فاحتيج فى ان يقوم مقام ما ينقضي من الاشخاص اشخاص اخر يدوم بها الواحد النوعى
الى قوة اخرى تخلف مادة منفصلة عن مادة الشخص التى يحدث فيها صورة غير الصورة التى يتجدد
ليحفظ بها وامثالها النوع يقال لها القوة المولدة ولها ايضا خوادم ومعينات ليس هذا موضع
تفاصيلها وهو عدد حر منها ممن ذى قبل ان شاء الله الحكيم
فى ان تجدد الاجسام الطبيعية
ليس الا بسبب التجدد والانقضاء والحدوث الاستمرارى مع عدم انقطاع ولادة دائم وكما قد
احكمنا بنيان هذا المطلب واوضحنا برهانه وسهلنا سبيله لمن وفق له فيما مضى من الكلام حيث
تكلمنا فى فصول المرحلة التى تتلوها التى هى مباحث القوة والفعل واحكامها واحكام الحركة والسكون
وكون وجود الطبيعة التى هى العلة القريبة للحركة سيما الفصل المعنون بالحكمة المشرقية فى ربط
المتغير بالثابت وفصل اثبات الحركة فى الجوهر والذب عن الاشتداد الجوهرى فى الجواهر الى آخر
لكنا نريد ان نذكرها هنا تنشيطا وفى الكلام فيه زيادة توضيح وتاكيد لهذا المرام اذ فيه غرابة عن
ما ارتكز فى اذهان الجماهير وبعيد عن المشهور عند الناس من ان الفلسفة مما يوجب القول بقدم
الاجسام سيما الافلاك والكواكب وكليات العناصر فلاجل ذلك اتهم الناس الطعن باعاظم
الحكماء لما بقى فنسبوا اليهم القول بسرمدية الافلاك وكونها نعم هذا الطعن متوجه الى متاخريهم
لقصور انظارهم وعدم صفاء ضمائرهم وحرمانهم عن الصفاء فالذى وصل الينا من ماثورات
كلامهم خلاف ما اشتهر عند المتاخرين من ان مذاهبهم قدم العالم وسرمدية الافلاك كما سنطلع عليه
من اقوالهم سنذكرها فى هذه الفصول فيقول معشر عرشيه قد لوحنا لك فيما سبق من الكلام
ان ادارة الافلاك وتسيير الكواكب وجريان العالم على ما هو به انما الغرض به ان يكون العالم
كله خيرا وسعادة وان اصل الابداع والايجاد وجود البارى ورحمته واقبال كل شئ الى كماله ومنتهاه
وتحريكه الى غايته ومنتهاه وابلاغ ما في ذاته الى العالي وتصوير كل مادة بصورة تليق بها وتصييرها
افضل ما يتصور فى حقها فكما ان المبلغ المحرك الطبيعى الى حيزه سكونه وكذا بلوغ الطبيعة الى القوة النفسانية
غايتها

غايتها فكذا بلوغ النفس الى درجة العقل سكونها وهو غاية النفس كما ان البارى غاية العقل وما دونه فعند ذلك الراحة الدائمة
والطمأنينة التامة والخير العظيم وهذا هو الغرض الاقصى فى بناء العالم وتحريك السموات وتسيير الكواكب والادوار
وسير الكائنات والانقلابات وفى انزال الملائكة وارسال الرسل عليهم السلام من السماء بالكتاب والوحى
والانباء اعنى ان الغرض كله ان يصير العالم كله خيرا فيزول منه الشر والنقص ويعود الى ما بدأ منه فيصير
لاحقا بولده وعاطفا نهاية دوره بمبدأه فيتم الكلمة ويكمل الخلقة ويرتفع عالم الكون والفساد
ويبطل الدنيا ويقوم القيامة الكبرى ويمحق الشر واهله ويعرض الكون وفرعه ويبطل الباطل ويحق الحق بكلماته
فهذا هو الغرض الاقصى والمعرفة العظمى فظهر من هذا البيان ان الاجسام وطبايعها وقواها كلها عرضة
للدثور والفناء ولا حظ لها من الديمومة والبقاء فاحفظ هذا السر المخزون والعلم المكنون الذى لا يمسه
الا المطهرون من آخر فى ان عالم الطبيعة ودثوره وفنائه ان اللذات الحسية والانوار والالوان
المبهجة والروايح والطعوم اللذيذة والاصوات الملائمة كلها الموجودة فى الطبيعة من افاضة النفس عليها
بواسطة ما فيها من قوة ومدد ولاجل ذلك ترى نفوسنا تنتزع بقواها تلك الصور ثم
تورد اليها بقواها الجسمية وتتصرف فيها كيف شاءت بقوتها المتصرفة والمخيلة ولكن ما فى الطبيعة فهى من
النفس تنزلت اليها غير ان الطبيعة شوشتها وكدرتها لما زجرتها واختلطت بها اذ كانت دونها فى المرتبة
وقد تنزلت فى الوجود الجسمانى ممزوجة بالاعدام ومختلطة بالقشور وصفاه بالكدورة فصيرت تلك الشوائب
المكدرة شرا ودرا لا لما كانت معوقة للخيرات وحصلت من ذلك الاشياء المتضادة المنافية
بعضها لبعض من الشرور والنقايص والآفات وسائر ما يوجد فى هذا العالم الطبيعى وهو بجملته عالم الكون
والفساد وعالم التضاد وسواء كان على نعت الاتصال كعالم الافلاك او على نعت الانفصال الانفكاكى
كعالم الاسطقسات والمركبات وكل كمال ولذة فى هذا العالم فاصله فى عالم آخر وهو هناك على وجه اتم
واقوى واشد واعلى والذ واصفى وكيف يتوهم متوهم ان اللذات والخيرات موجودة فى المحل الناقص
ومعدومة فى الفاضل واذا كان هذا الامر كما وصفناه فكل شئ يعود الى اصله وكل ناقص يتوجه ويرجع الى الكمال
وكل سعيد ينقلب الى اهله مسرورا وكل شقى يتعذب مدة لشقاوته ويتبدل عليه جلوده نضجا
بعد نضج حتى يصعد الى دار النعيم او يهوى الى سوء الجحيم فاما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هى المأوى

والمحرم

الاسطقسات

الملل

[illegible]

هو المأوى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى سرّ آخر قد تكشف
لك مما تلونا عليك بيانه واوضحنا برهانه ان الطبيعة الجسمانية فلكية كانت او عنصرية مما يتلاشى
ويضمحل شيئا فشيئا ولو نظرت الى احوال نفسك وكل ذي نفس لظهر لك ان شأن ما يتصرف وتذبل خ ل
فيه النفس من الطبايع والقوى والاجرام ان تذوب وتزول وتضمحل ذاتها وصفاتها على التدريج
في خدمة النفس وطاعة الامر الالهي وهكذا شأن كل سافل بالنسبة الى العالي ودأب كل فرع
بالنظر الى اصله وكل معلول بالقياس الى علته ثم لو تأملت قليلا لوجدت ان النفس التي وقعت
لها ان ترتفع عن مقام الطبيعة ودرجة الحس فهي غير راضية في الكون مع الطبيعة ولا مشتاقة الى الرجوع
اليها لانها مجبولة في محبة البقاء والتفاوت الى الحالات ولو لم يكن ذلك مقصورا عن غريزة كل نفس لما كانت
كل واحدة من النفوس البشرية بل الحيوانية تشتهي ان يكون امير نوعه وسلطان بلده ورئيس اهله وهذا امر مركوز شيء ما
في جبلة كل ذي نفس الا الارتقاء والى مرتبة العقل واشتياقها اليه اكثر من اشتياقها الى مرتبة الحس والطبيعة
ومن اراد الدنيا والشهوات الخسيسة ان ما يبعضها باقي وما لجرها فخرج من فطرتها الاصلية الى فطرة
الطبيعة وما دونها فاذا كانت النفس سليمة الفطرة غير مريضة كان شوقها الى ما فوقها اذ كانت معالي الامور
اشبه اليها كما ان سفسافها ونقايصها اشبه بالطبيعة فالنفس اذن مجتهدة دائما في طلب البقاء كارهة
من التجدد والزوال والبقاء كما علمت ليس من صفات الطبيعة وانما من صفات العقل فهذا الاجتهاد الغريزي
اذا وصلت الى مرادها وهو مقام العقل تخلصت عن الطبيعة واتحدت بالعقل وقد علمت انفا فيما مضى
صحة اتحاد النفس بالعقل وليس ان النفس اذا انفصلت عن الطبيعة بقيت الطبيعة هوية منفصلة عن
هوية النفس لان هذا من سخيف القول كما برهانه غير مرة فاذا ارتحلت النفس عن مقام الطبيعة
بطلت الطبيعة ودثرت لان قيامها بالنفس كما ان قوام النفس بالعقل وقوام الكل بالحي القيوم ولا جل ان قوام او ح
الطبيعة بالنفس وكانها كانت تحس بالفناء والاضمحلال دون النفس صارت جذابة للنفس اليها
ومتروقة في غيرها حائلة بينها وبين تقدسها وطهارتها ولحوقها بالعقل من فردوس طين وسجال
وهذا ايضا من الحكمة ومصلحة في الدنيا تشتغل النفس برهة من الزمان لتدبير عالم الطبيعة الى ان يقضي الله
امرا كان مفعولا فاذن قد ثبت بالبرهان الماخوذ من العلم الالهي ان جميع عالم الطبيعة داثر هالك

وهم وتعليم وكذا ان يقول لم وجب الدثور والفناء للطبيعة وكيف لا يمحى بمنزلة النفس كما يحيى النفس
بمنزلة العقل قلت قد علمت ذلك فيما سبق واما المطالب اللمي لذلك فهو ان النفس حيث كانت ذات جهتين
لانها من جهة ذاتها كانت جوهر عقلي ثابت بالقوة ومن جهة تعلقها بالطبيعة ونسبتها اليها جوهر متجدد فان
فاذا سقطت عنها هذه الاضافة رجعت الى منبعها الاصلي وحيزها العقلي واما الطبيعة فهي سارية في اقطار
الهاوية نائية عن عالم البقاء والنور متخلصة الى محض التجدد والدثور فهي لا تنبعث عن الامور العقلية غير عارفة
بها ولا مشتاقة اليها فلا يمكنها اللحوق بعالم البقاء ولا فيها من الجهة العقلية النوعية فحكمها حكم سائر المثل النوعية
والكليات الطبيعية لا وجود لها مستقلا الا بتقوم جهاتها وتشخصها فهي ايضا جسمانية الكون ذات جهة
الكون فهو متجدد الوجود لا بقاء له ولا ثبات فيه فالطبيعة لا شعور لها بذاتها ولا بغيرها فلا شوق لها الى عالم
العقل فلا يروم ولا يطلب لا يمكن بقاؤها الا بالنفس كما قد علمت ان النفس لا تروم فيها ومعها بل ترتقي عنها و
وتكليفها لانها محنة وعذاب لها وانما هبطت النفس اليها وابتليت بها لعصيان ونقصان اعتراها في النشأة
الاولى وخطيئة صدرت عنها في ابتداء الوجود واوان الولادة فاستوجبت الوقوع في موضع البلية والمحنة
حتى يزول عنها النقايص والعيوب ودرن الذنوب ووسخ الجرائم فيخرج عند ذلك عن السجن الطبيعي
ثم ان مثال الطبيعة للبلية لا تبقى عند خروج المذنب من ذنبه كما ان السجن اذا خرج عنه المسجون لم يبق بيت الصادق عليه السلام
مغلق ببابه ولا انفتاح الى السجن لخروج المسجون واليه الاشارة بقول الصادق لا تقوم الساعة
ومع وجه الارض من يقول الله الله فلذلك وجب في الحكمة الالهية والسنة الواجبة زوال الطبيعة والدنيا
ودثورها واضمحلالها فثبت بالبرهان الصريح ان ذهاب الطبيعة ودثور الاجرام امر ممكن واجب في الحكمة
وان الطبيعة سواء كانت سماوية او ارضية اذا استحالت وذهبت كلت النفس وخراب البيت
ارتحلت كما قال سبحانه اذا السماء انشقت واذنت لربها وحقت واذا الارض مدت
والقت ما فيها وتخلت فان الشق والمد اشارة الى ذهاب طبيعتها عند ارتحال النفس الى ربها واذ
واعيدها وهو معاد قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي
جنتي   في اثبات ان كل متحرك جسماني او طبيعة او نفس متوجه الى غاية هو كل شيء هالك
الا وجهه كما نطق به القرآن ووافقه البرهان اعلم ان الباري جل ذكره فاعل كل شيء وقد عرفت مباحث

العلل والمعلولات والحكماء ان الغاية الذاتية لكل شيء الى فاعله بوجه صحيح قوية لا حاجة الى اعادتها
ههنا لحصول الغنا بالرجوع الى ما هناك لمن كان له قلب متوقد وبالجملة انه جل مجده خير محض لا
شر فيه اصلا ووجود صرف لا يشوبه عدم وكل ما يكون كذلك خيرا محضا ووجودا بحتا يطلبه ويتقرب اليه
كل شيء طبعا وارادة او يطلب ما يطلبه ويتقرب بما يتقرب اليه طبعا وارادة وهذا امر مركوز في
جبلة العالم وجزئياته وكلياته ومحسوساته ومعقولاته وارضياته وسمائياته ومركباته ومبسوطاته
كما قال سبحانه ولله يسجد من في السموات والارض طوعا او كرها وظلالهم وقوله وان من شيء الا يسبح بحمده
ومع نقصها فان العالم لم يكن موجودا الا وله توجه غريزي الى ... وحركة جبلية الى ما هو اعلى منه طلبا للبقاء
الدوام والشرف الاقوم وتخلصا من الوجه الانقص المشوب بالعدم والفساد وهكذا في كل موجود الا
وله عشق وشوق غريزي الى ما وراءه وهذا المعنى في بعض الاشياء معلوم بالضرورة وفي بعضها مشهود بالحس
وفي بعضها مكشوف بالبرهان وفي الكل متيقن بالاستقراء والتتبع مع الحدس الصحيح فضلا عن البرهان
المشار اليه من ان الوجود خير محض مؤثر لذاته وما ذكرناه فيما سلف من ان العالي لا يفعل شيئا
لاجل السافل بل لا يلتفت ذاته كالباري والا لحصل ما هو اشرف من ذاته كما سواه من ان النار لا تحرق
شيئا الا طلب تسخين لاجل ان يحترق المادة وكذا الماء لا يرطب شيئا كالثوب لاجل ان ينتفع به لاجل
ان تكمل متبها ذاته وكما قطع بجوهره وطبعه وكذا النفس لا تدبر البدن لان يصلح البدن ويعتدل
مزاجه ويستقيم نظام بل لان يبلغ الى كمالها ويصل الى غايتها وينال الى بغيتها وشهوتها
فكل موجود ... الى كمال الى ما يسلكه طبعا او ارادة وكل ما تصور في حقه نوع من الكمال
فلا بد له من توجه اليه وطلبه او اشتياق اليه طلبا طبعيا او شوقا نفسانيا وهذا الطلب والشوق
المركوزان في جبلة الاشياء لو لم يكن لهما غاية ذاتية ونهاية ضرورية لاذمتها لكانا ...
في الجبلة والغريزة عبثا وباطلا وهباء ومعطلا ولا باطل في الوجود ولا تعطيل في الطبيعة فقد علم ان
لكل من له قوة امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط كما في المبدعات
واما استعدادي كما في الكونات ففي الابداعيات اذ قد ثبت الامكان ووجد المقتضي و
ورفع المانع والقاسر حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجدان في عالم المفارقات العدم التضاد

والتزاحم كما في عالم الحركات فالوصول متحقق ابدا واما في هذا العالم فالقواسر والشرور وان كانت موجودة
الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من الاسباب الاتفاقية لا الذاتية للاشياء وقد برهن في مباحث
العلة والمعلول ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود لا تدوم ومع قلتها وانقطاعها لا يوجد الا في غير
الفلكيات واما فيها فالطبائع الاثيرية معتصمة عن الفتور بقاء ما تها الالهية فلها الوصول
الدائم الى معشوقها العقلية من جهة نفوسها الكلية والهاتف في كل آن وصول تدريجي الى المقصود
من جهة نفوسها الجزئية على ان الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزئية وهكذا الى
ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية او نور فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول
ان لكل طبيعة جسمية فلكية او عنصرية طبيعة اخرى في العالم الالهي وهي المثل الالهية والصور المفارقة
وهي صور ما في علم الله وكانها هي التي سماها افلاطون وشيعته بالمثل النورية وهي حقائق متاصلة نسبتها
الى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما يكون وصول هذه الاشباح الكائنة
المتجددة لانها فانية في ذواتها وصورتها اينما توجه لان تلك الاصول الاعلون اي عقليات بالفعل
وهذه لا تخلو عن القوة والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني ليس لكونها مشتاقة اليها فمن حيث
تشخصها الزماني الانقطاعي تنال منها شيئا فشيئا على التتالي بحسب توارد الاستعدادات آنا فآنا
فيحصل صورها على مرادها حصولا لا بد حصول على التدريج وذلك لان لكل صورة مفارقة شؤونا وانحاء
ووجوها وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحادا في
الغاية بعضها عند بلوغ النهاية وتمام الحركة واما تلك العقليات والمثل النوريات والعلوم الالهيات
فهي ابدا متصلة بمعلوليها وغاياتها ملاحظة لجمال باريها مستغرقة في بحار اللاهوتية مطموسة في نور الاحدية
القيومية بحيث لم يرجع الى ذاتها طرفة عين لان الامكان هناك لا يفارق الوجوب والقوة لا يباين
الفعلية والنقص لا يخلو عن التمام فهي ابدا مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما
ورد في الحديث القدسي ولا حول لهم في الانانية والغيرية واما ابليس وجنوده وهم اصحاب الاوهام
والاصحاب فليسوا منهم ولا من طبقتهم والا لما وقع منهم الاستكبار والاباء عن السجود
لان لكل منها الى العالي سجود وركوع وخضوع وهم ... ليس للاضداد ... وجود العشق ...

والمحبة الالهية في هذه الصور لطيفة رقيقة لما بيّنا ان محبة الله مركوزة في جبلة كل شيء فلو لا ان يقول المحبة
لا يوجب الوصول والا لما وجد في العالم محب مهجور ولم يسلم الوصول فربما كان الطلب للتشبه بالمعشوق
او القرب منه لا الوصلة والاتحاد لانا نقول ان كل ميل او شوق حب مركوز في قوة ذات الشيء فمعنى
ارتكازه فيها هو ان يمكن لها بحسبه حصول ما يميل ويشتاق اليه اذا خلّي وطبعه الا لمانع خارج
عن هوية ذات الشيء ثم ان التخلف عن مقتضى ذات الشيء لمانع والحرمان عنه لا يكون الا في عالم الاتفاقات
والاضداد وذلك ايضا يوجد في بعض اشخاص النوع المعوقة عما تقصد بحسب فطرتها الاولى من جهة
خصوصيات هوياتها الجزئية على سبيل الشذوذ لا من جهة طبايعها النوعية فانها انما منتهية الى غاياتها ولا
ما ارتفع عن الكون فالكل منه على مقتضى ما فطر عليه من غير تخلف عما يتمه ويطلبه واذا ثبت هذا
فنقول القائل يجوز ان يكون المطلوب ابدا التشبيه كالتشبه او القرب من المطلوب مدفوع بان
في الامور الازلية نفس المعنى الاضافي فليس من المطالب الصحيحة اذ لا وجود لها مستقلا سيما
في الذوات العالية وكذا ان الزيرتها امر عرضي لان العرض اخس رتبة من ان يكون غاية
ذاتية لامر جوهري فان غاية الشيء ومطلوبه يجب ان يكون اعلى واشرف منه والجوهر اي جوهر
كان اشرف من العرض فلو كان كذلك لزم كون شيء واحد شريفا وخسيسا معا من جهة واحدة هذا
لا يكفي انه تكلف في يجوز ان يكون الغاية المطلوبة كون ذلك الجوهر مجامعا لتلك الصفة العرضية الكمالية
قلنا ذلك على تقدير صحته لا يضرنا لان الكلام ما يرد اليه في انه مع كونه على تلك الصفة هو اما على غاية
الخير والتمام الذي لا اتم ولا اشرف منه او يكون فوقه كمال اتم خيرية واشرف وجودا واعلى رتبة
فعلى الاول يلزم المطلوب وعلى الثاني يحقق له غاية اخرى يقتضي ذلك الشيء بحسب جبلته طلبه
والتوجه اليه لا محالة مع انه ما يحذو من نحو وسر الواجب القيوم جل ذكره الا وله غاية
مطلوبة فوقه والكلام جار فيها فاما ان يذهب في غير نهاية الى ان يدور او يتسلسل او ينتهي الى غاية قصوى
لا غاية فوقها والباطل من غاية الكل وغاية الكل جل سبحانه فهو الواحد الحق فثبت وتحقق
انه لا قديم سواه واليه يرجع الامر كله فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون حكمة
مشرقية كل الحوادث سواء كانت واجبة او ممكنة فلا بد لها من نور عقلية وفروعات معالمه
والكامل

ولو كان الشيئية والمعلومية والموجودية خصوصا الهوية التي اصل الهويات ومنبع كل انية ووجود ومبدأ
كل مفهوم وماهية فان الذات الالهية لعدلها اشعة وانوار واضواء واثار كيف والوجود
كله من شروق نوره ولمعان ظهوره وتلك الاضواء والانوار سماها جمهور الفلاسفة بالعقول الفعالة
والمثل وهم اصحاب المعلم الاول سموها بالصور العلمية القائمة بذاته تعالى والافلاطونيون وشيعتهم
بالمثل النورية والصور الالهية وجمهور المتكلمين بالصفات القديمة والمعتزلة بالاحوال والصوفية بالاسماء او
بالاعيان الثابتة ولكل وجهة هو موليها وتلك الاشعة كيف يفارق اصلها ومنبعها ولو فارقته
وجد الم يكن شعاعه ومثالي هذا المثال في الامر اشعة شمس العالم المحسوس ولله المثل الاعلى في السموات الا ان بين
الاشعتين فرقا وهو ان اشعة شمس العقل احياء ناطقة فعالة واشعة شمس الحس انوار لغيرها لا لذاتها
ولهذا انها غير احياء ولا فاعلة وايضا تلك الصور الالهية لها اتصال عقلي بمبدئها وغايتها لا كاتصال
هذه الاشعة فان لها نسبة وضعية للشمس فاين هذه من تلك في ان القول بحدوث العالم
مجمع عليه بين الانبياء والحكماء اعلم ان ما ذكرناه واوضحناه من بقاء ولا حقاء من حدوث العالم بجميعه
من السماوات وما فيها والارضيات وما معها هو بعينه مذهب اهل الحق من كل قوم من اهل الملل
والشرايع الحقة وجميع السلاك الالهية الماضية والاتية لانّ قاطبة اهل الحق والموحدين في كل
دهر وزمان لهم دين واحد في اركان العقيدة واصول الدين واحوال المبدا والمعاد ورجوع
الكل الى سبيله تعالى الا ترى ان اديان الانبياء كلهم والاولياء صلوات الله عليهم ورحمته واتباعهم
واحد لا خلاف بينهم في شيء من اصول المعارف واحوال المبدا والمعاد ومن لم يكن دينه
دين الانبياء عليهم السلام فليس من الحكمة في شيء ولا يعد من الحكماء من ليس له قدم راسخ في معرفة الحقايق والحكمة
من اعظم المواهب والمنح الالهية واشرف الذخاير والسعادات للنفس الانسانية وبها قيام
العالم العلوي وابتهاجات جميع الموجودات ومن اعظم البلايا والرزية الاعراض عنها والجحود
لها كما قال تعالى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيمة اعمى الاية وقوله كلا انهم
عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقوله بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون واعلم ان الظن باعاظم الحكماء وطبقتهم
جميعا وجدنا من كلماتهم ورموزهم وقد اتفقت افاضل عصره وزمانه على فضلهم وتقدمهم وتشهد

اما تمكن طايفة بزهدهم وصفاء ضمايرهم وانخلاعهم عن الحس وتجردهم عن الدنيا ورجوعهم الى المأوى وتشبههم بالمبادي
وتخلقهم باخلاق البارى انهم متفقون على اعتقاد حدوث العالم بجميع جواهره واعراضه وافلاكه واملاكه
وبسايطه ومركباته الا ان هذه المسئلة لغاية غموضها لم يكن لغيرهم من الحكماء والمتأخرين في كتبهم تحقيقها وفهمها
على وجه يسلم عن التناقض والانحراف عن القواعد العقلية ولعمرى ان اصابة الحق في هذه المسئلة وامثالها
مع التزام القواعد الحكمية والمحافظة على توحيد البارى وتقدسه عن وصمة التغير والتكثر من قصور مراتب القوة
النظرية الغير المؤيدة بالقوة القدسية ونحن نريد ان نذكر في هذا الموضع جملة من اقوال جماعة من الحكماء الاولين
دالة على انهم قد اصابوا الحق في هذه المسئلة شاهدة بانهم وافقوا اهل الشرايع الالهية في حدوث العالم
ودثوره واعلم ان اساطين الحكمة المعتبرة عند الطايفة ثمانية ثلاثة من الملطيين ثالس وانكسيمانس واغاثاذيمون
ومن اليونانيين خمسة انباذقلس وفيثاغورس وسقراط وافلاطون وارسطاطاليس قدس الله نفوسهم
واشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم فلقد اشرقت انوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية في القلوب
بسعيهم وهؤلاء كانوا حكماء زهادا عبادا متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين الى الآخرة فهؤلاء يسمون
بالحكماء المطلقة ثم لم يسم احد بعد هؤلاء حكيما بل كل واحد منهم ينسب الى صناعة من الصناعات او سيرة من السير مثل بقراط
الطبيب وارشميدس المهندس وذيمقراطيس الطبيعي وديوذاسف المنجم ولكل من هؤلاء الخمسة كلام كثير
في انواع العلوم فنحن نذكر ما وصل الينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هؤلاء الخمسة الحكماء اليونانيين
والثلاثة من الملطيين مع ما وجدنا من كلمات غيرهم الذين كانوا بعدهم في الرتبة وذلك لان هؤلاء الثمانية
الاعلون بمنزلة الاصول والمبادي والآباء وغيرهم كالعيال لهم وذلك لانهم كانوا مقتبسين نور الحكمة
من مشكوة النبوة ولا خلاف لاحد منهم في اصول المعارف كلام هؤلاء في الفلسفة يدور على وحدانية البارى
واحاطة علمه بالاشياء كيف هو وكيفية صدور الموجودات وتكوين العالم عنه وان المبادي الاولى ما هي وكم هي
وان المعاد ما هو وكيف هو وبقاء النفس يوم القيمة وانما نشأ القول بقدم العالم بعدهم لاجل تحريف
الحكمة والعدول عن سيرتهم وقلة التدبر في كلامهم وقصور الفهوم عن تدبر مرامهم فمنهم ثالس الملطي وهو
اول من تفلسف بملطية لحكمة قدم اليها من مصر وهو شيخ كبير السن حكمته قال ان للعالم مبدعا لا تدرك
صفته العقول من جهة هويته وانما يدرك من جهة آثاره وابداعه وتكوينه الاشياء ثم قال ان القول الذي لا مرد له

هو ان

هو ان المبدع ولا شئ مبدع فابدع الذي ابدع ولا صورة له عنده في الذات لانه قبل الابداع انما هو
فقط واذا كان هو فقط فليس يقال حينئذ جهة وجهة حتى يكون هو والصورة او حيث وحيث حتى يكون
هو وصورة والوحدة المحضة ينافي هذين الوجهين والابداع تأييس ما ليس بشئ واذا كان هو
مؤيس الايسات فالتأييس لا من شئ متقدم فمؤيس الاشياء لا يحتاج ان يكون عنده صورة الايس
بالايسية قال لكنه ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات والمعلومات كلها فانبعث منه كل صورة
موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر الاول فهو محل الصور ومنبع الموجودات وما من موجود في
العالم العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة له ومثال عنه انتهى اقول لكلام هذا الفيلسوف
مما يستفاد منه اشياء شريفة منها انه تعالى كان ولا شئ معه ويكون ولا شئ معه كما في قوله تعالى لمن الملك
اليوم لله الواحد القهار ومنها ان الازل صرف نعته وجه الاشياء والايسية لا هويتها وعلم من قوله
مؤيس الايسات ان الوجود الممكن مجعول منه جعلا بسيطا وقد علمت ابتناء كثير من المقاصد الالهية
منها حدوث الطبايع عليه ومنها ان العالم العقلي بكله جوهر واحد من الواجب بجهة واحدة
ومع وحدته فيه صور جميع الاشياء وهو المعبر عنه في لسان الفيلسوف بالعنصر الاول وفي لسان الشريعة
بالقلم الاعلى الى غير ذلك من الفوايد التي لو ذكرناها لطال الكلام ومن الجملة انه نقل عنه ان اصل
الموجودات الماء قال الماء قابل كل صورة ومنه ابدعت الجواهر كلها من السماء والارض ولا يبعد
ان يكون المراد به الوجود الانبساطي المعبر عنه في اصطلاحات الصوفية بالنفس الرحماني المناسب لقوله
تعالى وكان عرشه على الماء ومن هؤلاء انكساغورس الملطي رأيه في الوحدانية مثل رأى ثالس
الا ان في كلامه رموزا وتجوزات توهم ان فيه تجسيم الاله تعالى الحق عن ذلك علوا كبيرا منها ما حكي
انه قال ان الحق الاول ساكن غير متحرك والسكون في عرفهم عبارة عن الوجوب الذاتي وربما يطلق
عندهم بمعنى عدم الالتفات الى الادنى فاذا كان مفارقا محضا والحركة عبارة عن الخروج من القوة الى الفعلية
اى الانتقال التدريجي او من الوجود بعد العدم وحكى عنه فرفوريوس انه قال اصل الاشياء
جسم واحد موضوع للكل لا نهاية له ومنه تخرج جميع الاجسام والقوى الجسمانية اقول لعله
اراد بالجسم الامر الموجود الممتد وعبر عنه بالجسم لانه قابل ومقوم ومصور للابعاد ان

هو بوليس ليس ما ليس واذا كان هو هكذا نقله المحقق اللاهيجي سلمه الله

والا هو لانه ان كانت الصورة عنده ان يكون منفردا عن الصورة التي عنده فيكون هو وصورة وقد بينا انه قبل الابداع انما هو فقط منه

قوله الاول الحق انه ابدع عنصرا هو العنصر فاما صورة الوجود في ذاته ... الصور التي في مبدعه وينبغي فيها ... وهو ... ان يوصف بما يوصف مبدعه منه

يكون عنه بالهيولى المتقومة ذاتها من الجوهر الاستدلالي مطلق وهو المبدأ القابل للكائنات وفيهما
القوة الغير المتناهية للانفعال جسماً كما بها من الفاعل الغير المتناهي في الفعال وحكي عنه
ان الاشياء كانت كرة ثم ان العقل رتبها ترتيباً على احسن نظام فوضعها مواضعها فمن عال
ومن سافل ومن متوسط ثم من متحرك ومن ساكن ومن مستقيم الحركة ومن دائرة ومن
افلاك متحركة على الدوران ومن عناصر متحركة على الاستقامة وهي كلها بهذا الترتيب تنضدت
في الجسم الاعظم من الموجودات ويحكى عنه ان المرتب هو الطبيعة وربما يقول المرتب هو الباري
اقول قد علم من الاصول التي اسلفنا ذكرها وصحة ما ذكره فتدبر كيف ترك ظاهر كلامه وحمل قوله ان
الاشياء كانت كرة انها كانت لها كينونة عقلية قبل هذه الاكوان الطبيعية ومن هؤلاء الحكماء
الملطي المعروف بالحكيم المذكور بالخير كان يقول ان هذا العالم يدثر ويدخله الفساد من اسفل
تلك العوالم وثقلها ونسبته اليها بالنسبة القشر الى اللب والقشر يرمى فاذا ثبات هذا العالم
بقدر ما ملكته في قبيل نور ذلك العالم والا لما ثبت طرفة عين ويبقى ثباته الى ان يصفى جزؤه ما فيه
الممتزج فيها المختلط فاذا صفي الجزآن عند ذلك دثرت اجزاء هذا العالم وفسدت وبقيت
الانفس الدنسة في هذه الظلمة لا نور لها ولا سرور ولا راحة ولا سكون ولا سلوة وقيل
كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فقد كانت صورته في العلم الاول فالصور
عنده بلا نهاية فلما ابدع الواحد بوحدانيته صورة العنصر ثم العقل انبعث عنهما بامر
الباري فرتب العنصر في العقل الوان الصور على قدر ما فيها من طبقات الانوار وا أ
واصناف الاثار وصارت تلك الطبقات صوراً كثيرة دفعة واحدة كما تحدث
الصور في المرآة الصقيلة بلا زمان ولا ترتيب بعض على بعض غير ان الهيولى لا تحتمل اوجه
القبول دفعة واحدة الا بترتيب وزمان فحدثت تلك الصور فيها على الترتيب انتهى
اقول قد علم من كلامه ان مذهبه دثور هذا العالم وفساده ونفاده واضمحلاله وزواله
وظهر من كلامه ايضا ان علومه تعالى قديمة قائمة بذاته من غير لزوم كثرة في صفاته وان معلوماته
حادثة لتعلقها بالهيولى التي شأنها القوة والاستعداد وقبول التغير والتجدد والصور الا صورة

بصورة

[illegible]

بصورة ومن عظماء الحكمة وكبرائها انباذقلس وهو من الخمسة المشهورة من رؤسائهم يونان كان
في زمن داود النبي ع وتلقى العلم منه واختلف الى لقمان الحكيم واقتبس منه الحكمة ثم عاد الى
يونان نقل عنه انه قال ان العالم مركب من الاسطقسات الاربع وانه ليس وراءها
شيء ابسط منها وان الاشياء كامنة بعضها في بعض وابطل الكمون والظهور والاستحالة
والنمو اذهب والكلد قوليه وجه صحة يشير اليه فرس لما ثبات الحدوث وكون
الافلاك عنصرية مما يمكن تصحيحه ولكن العناصر فيها على وجه اعلى واشرف من ما يوجد في السفليات
والى هذا المذهب مال بعض العرفاء الحكماء الكاملين واما مذهب الكمون فليس معناه ما فهمه الجمهور من
اهل النظر ان كون رجل صورة ما فيه الا انما اختفيت عن الابصار واستبطنت والعلقة فيها
من الزبد والترطيب وغيرها وكذا في الاجسام الاخر فان هذا الرجل اجل قدرا واعلم علما من ان
يذهب عليه مثل هذا الرأي بل المراد شيء اخر هو رموز يدق ادراكه عن فهم الجماهير من الناس ومما قال
انباذقلس في امر المعاد انه يبقى هذا العالم على الوجه الذي عهدناه من النفوس التي تشبثت بالطبائع
والارواح التي تعلقت بالشبابيك حتى يستغيث في اخر الامر الى النفس الكلية فتتضرع هي الى العقل
ويتضرع العقل الى الباري فيسبح الباري على العقل ويسبح العقل على النفس وتسبح النفس على هذا العالم بكل
نورها فتستضيء الانفس الجزئية وتشرق الارض والعالم بنور ربها حتى تعاين الجزئيات الكليات
فيتخلص فتتخلص من الشبكة فتتصل بكلياتها وتستقر في عالمها مسرورة محبورة ومن لم يجعل الله له نورا فما
له من نور انتهى ما نقل عنه اقول هذا الكلام دال على بطلان هذا العالم ودثوره بكلها وقد بين
بالبرهان ان وجود الاجرام لا يمكن بدون النفوس والارواح وان الطبيعة الجرمية متقومة
بالنفس كما نص عليه المعلم الاول في مواضع من كتابه المعروف باثولوجيا حيث يشير الى ان
في الالهية الارض ذات حياة ونفس ويستفاد من كلامه كيفية رجوع الاشياء الكونية الى باريها جميعاً
وورد في الشرايع الالهية وحقق العرفاء المتألهون والفضلاء المشتغلون والعلماء الراسخون
من هذه الحركة الرجوعية التي للمكونات الى الله بسبب ما ارتكز في جبلتها من الشوق الى
الخير والتوجه الى الغاية وثبوت المعاد كذلك الى المبدأ الحق بالقيامة الكبرى الموجبة لفناء

الكل خلق الله فلك والا ملك يبقى الواحد القهار وهي اقواله فيثاغورس وكان في زمن سليمان ع
قد اخذ الحكمة من معدن النبوة وهو الحكيم الفاضل ذو الرأي المتين والعقل المنير والفهم الثاقب كان يدعي انه شاهد
العوالم بحسه وحدسه وبلغ في الرياضة والتصفية الى ان سمع حفيف الفلك ووصل الى مقام الملك وقال
ما سمعت شيئا قط الذ من حركاتها ولا رأيت شيئا ابهى من صورها وهيئاتها وقوله في الالهيات ومبادي
الموجودات وانها هي العدد معروف عند القوم ونحن قد وجهنا قوله ان المبادي هي العدد على معنى صحيح و
ان شرف كل موجود فعليته الوحدة وكل ما هو ابعد من الوحدة فهو انقص واخس وكلما اقرب منه فهو اشرف
واكمل ونقل عنه انه قيل لم قلت ببطلان العالم قال لانه يبلغ العلة التي من اجلها كان فاذا بلغها سكنت
وكنه اقول هذا الكلام وجيز في غاية البلوغ والافادة وكانه مستفاد من معدن الوحي والنبوة فقد دل
على مثل حدوث العالم وعلة زواله ودثوره وكنه رأى لبلوغ نشأة وقوع القيامة الكبرى كما اظهر من كلام
ابادقلس وكان فيثاغورس يقول ان ما في هذا العالم المشتمل على مقدار يسير من الحسن لكونه معلول الطبيعة
وما فوقه من العالم ابهى واشرف واحسن من ان يصل الوصف الى عالم النفس والعقل فيقف فلا يمكن للنطق
وصف ما فيهما من الشرف والبهاء فليكن حرصكم واجتهادكم في ذلك العالم حتى يكون بقاؤكم بعيدا عن الفساد و
الدثور وتصيرون الى عالم هو حسن كله وبهاء كله وسرور كله وعز كله وحق كله ويكون سروركم ونعيمكم لذائما
دائما غير منقطع اقول كلامه صريح في ان هذا العالم قابل للفساد والزوال غير محتمل للبقاء والدوام
وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم وانتهاؤه الى عدم ثم مما يدل على ان فيثاغورس ذهب الى حدوث
العالم انه كان ويثوس وزينون الشاعر من بعده لم على رايه في المبدع والمبدع وانهما قالا ان الباري تعالى
ابدع العقل والنفس دفعة واحدة ثم ابدع جميع ما تحتهما بتوسطهما تدريجا وفي بدو ما ابدعهما لا يموتان ولا
ولا يجوز عليهما الفناء والدثور اقول معنى كلامهما ان هذا العالم قابل للدثور والفناء لانه تدريجي الحصول متجدد
الكون والحدوث شيئا فشيئا فلا يوجد منه شيء الا ويعدم كالحركة حيث لا بقاء لها اصلا واما العقل وكذا
النفس بوجهها الى ربها الذي يلي العقل فهما باقيان ببقاء الله لانهما مطويان تحت الجبروت واما الانفس
المقيدة التي يلي الطبع فهي ربوبية دائرة فانية ومن هؤلاء الساداة العظام والاباء الكرام سقراط الحكيم
العارف الزاهد من اهل اثينية كان قد اقتبس الحكمة من فيثاغورس وارسلاوس واقتصر من اصنافها على الالهيات

والخلقيات

والخلقيات واشتغل بالزهد ورياضة النفس وتهذيب الاخلاق واعرض عن ملاذ الدنيا واعتزل الى الجبل واقام
في غار به ونهى الرؤساء الذين كانوا في زمانه عن الشرك وعبادة الاوثان فثوروا عليه العامة والجؤوا ملكهم الى قتله
فحبسه الملك وسقاه السم وقصته معروفة ومن جملة اعتقاداته ان علمه تعالى وحكمته وجوده وقدرته بلا نهاية ولا يبلغ
العقل ان يصفها ولو وصفها لكانت متناهية فالزم ملك ان يقول انها بلا نهاية ولا غاية وقدرتي
الموجودات متناهية فقال انما تناهيها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ولما كانت
المادة لا تحتمل الصور بلا نهاية فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواهب بل لقصور في المادة ومن هنا وقفت
الحكمة الالهية انها وان تناهت ذاتا وصورة وحيزا ومكانا الا انها لا تتناهى زمانا في اخر الدهر
وان لم يتصور بقاء الشخص فاقتضت الحكمة بقاء النوع باستبقاء الشخص وذلك بتجدد امثالها ليتحفظ
الشخص ببقاء النوع ويستبقى النوع ببقاء الشخص فلا تبلغ القدرة الى حد النهاية ولا الحكمة وقفت الى غاية انتهى
كلامه اقول ان كلامه دال على حدوث كل شخص جسماني من اشخاص هذا العالم لان جميعها مادية متناهية القوة
والعلة وهي عدم احتمال المادة الديمومة الشخصية مشتركة في الفلكيات والعنصريات فجميعها قابل للزوال والدثور
من حيث هويتها الشخصية واما بقاؤها بحسب الماهية والنوع فليس ذلك بقاء بالعدد بل بالمعنى والحد
وبالعلم والعقل على ان الماهية غير موجودة عندنا ولا مجعولة بالذات بل حكايته تابعة للوجود وظل له كما
مر وفيه ايضا ان القدم والحدوث انما اراد بهما صفة الوجود لانها مستقلة لا للاجتماع في زمن واحد
ولا التقابل بين كون ماهية واحدة قديمة وحادثة وعدما ومن هؤلاء الكبراء الحكمة اليونانية افلاطن
الالهي المعروف بالتوحيد والحكمة حكى عنه قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسطاطاليس و
وطيماوس انه قال ان للعالم صانعا مبدعا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته على نعت
الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباري كالقلنة
ويحكى عنه انه ادرج الزمان في المبادي وهو الدهر واثبت لكل موجود شخصا في عالم الاله
فسميت تلك الاشخاص بالمثل الافلاطونية والمبادي الاول والمبدع عنده بسائط والاشخاص مركبات
والانسان الموجود المركب المحسوس جزئي ذلك الانسان المبسوط المعقول وكذلك جميع
الصور المحسوسة المادية ولهذا قيل الموجودات في هذا العالم اثار الموجودات في ذلك العالم ولا بد لكل اثر

ثم مؤثرات بهمة نوعها ثم ابطلت بهمة اقول نحن قد اجبنا بعون الله تعالى وبرحمته في القول بهذه المثل
واحكمنا برهانه وقومنا بنيانه وشيدنا اركانه وسهلنا سبيله وابطلنا النقوض عليه والتشنيعات
التي ذكرها على مذهبه بحيث لم يبق بعده الى وقتنا هذا تقربا الى الله وتشوقا الى دار كرامته ومحل الزوار
قال ولو كانت هذه الصور موجودة لكانت دائمة باقية لان كل مبدع ظهرت صورته في حد الابداع فكانت صورته
في علم الاول والصور عنده بلا نهاية ثم يجب ان لم تكن الصور معه ازلية في علمه لم تكن لتبقى ولو لم تكن دائمة بدوامه
لكانت تدثر بدثور الهيولى ولو كانت تدثر مع دثور الهيولى لما كان رجاء ولا خوف ولكن لما صارت
الصور الحسية على رجاء وخوف استدل به على بقائها وانما يبقى اذا كانت صورة عقلية في ذلك العالم
اللحوق بها ويكون الخوف عنها قال وانما انقطعت العقلاء في الوجود حس ومحسوس وعقل ومعقول
وشاهدنا بالحس جميع المحسوسات هي محدودة محصورة بالزمان والمكان فيكون مثل عقلية اقول قد اقام
علماء الشريعة النورية اصولا حكمية وحججا لطيفة مرتبة على حدوث العالم الحسي بجميع صوره واعراضه على وجه البرهان
اذ قد صح بان كل صورة متعلقة بالهيولى فانها تدثر بدثور الهيولى وذلك لان الهيولى شانها التجدد والدثور والعدم
وان الصورة شانها التجدد والدثور شيئا بعد شيء ولهذا تدرج الزمان في الابد كما علمت وهذا كما ادرج بعضهم
العدم في المبادي متميزا كلها من الوجود كالصور الطبيعية فلا بد وان يكون عدمها لسبق مقوماتها
لوجوده اللاحق فزوال وجود الصورة بسبب بقائها مبدأ بالذات لوجود الصورة اللاحقة وفي حيز القدماء العدم
في المبادي بالذوات كان مراده ما ذكرنا لان كل امر زماني يكون لنقص وجوده يتقوم وجوده بالعدم وشعبه
كونه بالفساد وبقاؤه بالزوال ولهذا يتصف كل فرد منه او جزء بالعدم سار الى الافراد والاجزاء فيلزم
حدوث كل صنف وسائر الحدود والكل مما يغيب عن الكل ويغيب عنه الكل فالكل عادم لنفسه مسلوب
عن نفسه وكذا الكل من جهة عادم لنفسه مسلوب عنها ومنها ان لكل صورة محسوسة صورة معقولة من نوعها وهي
صورة ذاتها وجهتها عند الله وهي المسماة بالمثل الافلاطونية اعني صور علمه تعالى بالاشياء التي عجزت العقلاء
الذين جاؤوا من بعده على ادراك هذه المثل النورية على وجهها والتصديق بوجودها خلا المعلم الاول ربما
مال الى صحة القول بها في بعض كتبه وانكرها في الاكثر وكانه يرى في الانكار مصلحة وقد مر في هذا الكتاب ما فيه
غنية للمستبصرين ومنها الاشارة منه الى ان هذه الصور الحسيات والكونيات الداثرات راجعة الى تلك

العقليات

١٣١

العقليات صائرة اليها متحدة بها كاتصال الاشعة الشمسية بالشمس وكاتصال محسوساتنا بمعقولنا مع ان احد نهايتيه داثرة
والاخرى باقية وكاتصال البدن بالنفس حين وجوده وجودها وفعله فعلها مع ان البدن متحلل بتحليل الحرارة
الغريزية وغيرها والنفس ثابتة وذلك لا يستدل لما بالخوف والرجاء الثابتين لبعض الصور الحسيات على بقائها
في جهة اتصالها بالجواهر العقليات الباقيات عند الله مع ان لها نشأتين داثرة حسية وباقية عقلية وبالجملة
النفس قدس الله روحه اخذ الوسط في البرهان على دثورها وزوالها من جهة اثبات الغاية الذاتية لها كما فعل
فعلنا سابقا وهو احد المناهج التي سلكناها في اثبات حدوث الاجسام ومن اوثق البراهين واحكمها الدالة
في غاية الشيء ومنها ان تلك الصور العقلية اي بعينها صفات الله وعلومه التابعة لوجوده مع ان علوه ومجده بذاته
لذاته لا بتلك الصور ولا يلزم من ذلك تعدد القدماء ولا استكمال له بغير ذاته الاحدية الصمدية ليست لانها
موجودات مستقلة مباينة الرجوع عن الحق ولا متميزة الانية عن الاحدية الاولى وذلك لانك قد علمت
انها محسوسة مقهورة تحت جبروته مستهلكة الذوات تحت كبريائه فانية عن ذواتها باقية ببقاء الله ولهذا
المعنى قال الشيخ اليوناني ليس للمبدع الحق صورة ولا حلية ولا قوة لكنه فوق كل صورة وحلية وقوة لانه هو
مبدعها قال ليس للمبدع الاول شيء من الاشياء وهو جميع الاشياء الا ان الاشياء منه ولقد صدق
الاوائل في قولهم ان مالك الاشياء هو الاشياء كلها اذ هو علة كونها بانه اوجدها فقط وعلة شوقها اليه وانه خلاف
الاشياء كلها وليس فيه شيء مما ابدعه ولا يشبه شيئا منه فلذلك صار محبوبا معشوقا تشتاق الصور العالية واليه السفلية
فالعاشق يحرص على ان يصير اليه ويكون هو هو اقول قد ربما فيما مضى ان البسيط الذي هو كل الاشياء
وان مصير الكل اليه ونقل عن افلاطون الالهي انه كان يحكم بحدوث حوادث لا اول لها لانك انما قلت
حادث فقد الازلية لكل واحد وما ثبت لكل واحد يجب ان يثبت للكل وفي ان صور الله
لا وان يكون حادثة واما هيولاها وعنصرها فاثبت عنصرا قبل وجودها فطعن بعض العقلاء
انه حكم بالازلية والقدم اقول اما صحة قوله الاول فليس واما قياس حكم الكل المجموع على حكم
كل فرد فرد ففي غرضه ان الحدوث لما كان هو المسبوقية بالعدم فاذا كان الكل
مسبوقا بالجزء والجزء مسبوقا بالعدم فكان الكل مسبوقا بالعدم بما له مسبوقية بعدم
كل جزء من اجزائه فله مسبوقيات باعداد كثيرة غير محصورة حسب اعداد الاجزاء واما

ما اشتهر بين الجمهور من ان توقف الاشخاص لا الى حد يوجب في المتعاقبات الى غير النهاية فهذا مما يستخف
القول لان وقوع مثل التسلسل ليس الا بمجرد الفرض ويستحيل ان يتحقق في الواقع لان المتحقق
في الواقع لا يكون الا متناهيا والترتيب بين شيئين او بين اشياء متفرع على وجودهما
او وجودها معا وقد علمت ان المادة لا تجتمع صورتين من فصلها عن الصور الغير المتناهية
اذ لا اجتماع لها في الوجود بل لا تعدد كما في الاتصالات التدريجية من الصور الفلكية
وغيرها ولا قوة الخيال مما يمكن له تصور المقدار الغير المتناهي ولا العدد الغير المتناهي ونسبة البقاء
والاستمرار للانواع انما هي من جهة وجوداتها العقلية وهو صورة علم الله بها واما قوله ان الذي ليس
مراده ان العنصر اي الهيولى امر ضعيف الوجود بالعدد لان الهيولى كما مر امر بالقوة ولا تحصل
لها في الخارج الا بالصور المتعاقبة وان لها وحدة جنسية مستمرة ولها وحدات متجددة […]
منصرمة حسب تجدد الصور وتصرمها فليس في عالم الطبيعة موجود قديم بالهوية الوجودية
لا من الصور ولا من المواد كما علمت مرارا وكما عنه ايضا في سواله من طيماوس ما الشيء الذي كان لا حدوث
له وما الشيء الحادث وليس بباق وما […] الشيء الموجود بالفعل وهو ابدا كان بحال واحد وانما يعني بالاول وجود
الباري جل اسمه وبالثاني وجود الاكوان الزمانية التي لا تثبت على حالة واحدة وبالثالث وجود المبادي العقلية
والصور الالهية والاضواء الجبروتية والعلوم القضائية التي لا تتغير وحكى عنه ايضا انه سئل
ما الشيء الكائن ولا وجود له وما الشيء الموجود ولا كون له يعني بالاول الزمان والزمانيات المتجددة
الاكوان لانه لم يؤتها اسم الوجود وقد علمت انها ضعيفة الوجود مشوبة الوجود بالعدم ويعني بالثاني
الصور المفارقة التي هي فوق الزمان والحركة والطبيعة وحق لها اسم الوجود لكونها باقية عند الله
وقد حكى ارسطاطاليس في مقالة الالف الكبرى من كتاب ما بعد الطبيعة ان افلاطن كان يختلف في
حداثته الى اقراطيلس فكتب عنه ما روى عنه ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة وان العلم
لا يحيط بها ثم اختلف بعد الى سقراط وكان من مذهبه طلب الحدود دون النظر
في طبايع المحسوسات وغيرها فظن ان نظر سقراط في غير الاشياء
المحسوسة لان الحدود ليست للمحسوسات ولا ثابتة وانها لانها انما يقع على الاشياء الدائمة

وايمه عليه فوجد ذلك ما سمى افلاطن الاشياء العقلية صورا لانها راجعة […] ورأى ان في المحسوسات لا يكون الا […] الصور
او انها […] الصور رسوما وحدثت لها متعلقة عليها اقول قوله ان جميع الاشياء المحسوسة فاسدة معنى اللاثبات والتغيرات
يعني ان مذهبه حدوث الافلاك وكلها جميعا والمراد من الاشياء العقلية في قوله ان العلم لا يحيط بها […] الحركة هو المثل والمهيات
العقلية للمحسوسات وغيرها او للصورة لها من حيث هي هي والضمير في لانها راجع الى الصورة ومعناه ان افلاطن لم يعتقد لها وجودا
خاصا ولا هوية عددية بحيث لها […] استمرار […] على المحسوسات […] العالم لانه من المعاني العقلية لا تتحقق في الخارج الا بتبعية
الاشخاص وليست لها وحدة عددية مستمرة فيما […] اشخاصها وقوله لا يكون الا […] الصور […] وبها الصور العقلية التي
يكون للمحسوسات في عالم المفارقات معنى به ان قوام هذه الحسيات بتلك الصور المفارقة لانها فاعلها وغايتها لا انها معروضات
العقلية الحسنية التي لا وجود لها بالذات حكاية فيها […] الشيخ […] العامري […] في كتابه المعروف بالامد
على الابد وكان يذكر فيه احوال القدماء الاولين واما افلاطن فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في بوليطيقوس
اي تدبير المدن ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وعلى هذا القول ارقلس صنف في ازلية العالم كتابه المعروف
الذي نقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان الباري له صرفه من لا نظام الى نظام وان
جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مراده من اختلاف
القولين لكم عليه بالحيرة الا انه بين ان لفظة المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله ان العالم ابدي غير
مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من […] قوله انه مكون وقد صرفه الباري من لا نظام الى نظام ان وجوده
متعلق بالصنعة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد منهما يقوم وجوده بذاته دون الاخر ولصاحبه فالمبدع لهما اذا
قد اوجدهما على الحاجة الى النظم وسماه لا بعلة الابداع صارفا للعالم من لا نظام الى نظام اي من العدم الى الوجود ولقد صرح بذلك في
كتاب النواميس فقال ان للعالم بدوا وعلة ابدية وليس له بدو زماني اي ليس له حد قد اخترعه لا في زمان فان فاحصا ان فحص
عن سبب اختراعه اياه فانه يريد بذاته لانه خير وجوده وقادر على ما اراده ولقد اطلق القول في كتابه المنسوب
[…] بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتابه طيماوس انه مكون وانه […] غير دائم وقد تولى ارسطاطاليس
تبيين مراده من خلاف اللفظين فقال عنى بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة ثم لم يعرض
له موت في دار الدنيا ومعنى قوله الثاني انه معرض لاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان
يفوز بالبقاء الابدي لولا استحقاقه له في الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس […] ان خالق الكل […] الجواهر الروحانية

إن ما حكاه ... ليس ... والتوفيق بين كلاميه ... الأول

بأنهم لسلّم بأنهم لا يموتون ولكني أستغفر لمن تولّى الآخرة انتهى كلام العامري وأقول فيه مواضع من هذه الكلمة الأولى أن الأصح
إذا أريد بالعالم عالم المفارقات المحضة إلا أن ما نقله عنه في تأويل القول الثاني من أنه الذي قاله في كتاب طيماوس غير محض
فإن قوله صرفه الباري من لا نظام إلى نظام صريح في التقدم الزماني ولا يجوز حمله على مجرد التعلق بالفاعل الذي هو مناط الإمكان الذاتي
دون القوة والاستعداد فكيف وليست للمهية مرتبة سابقة على الوجود حتى يصح الحكم بأنها متصورة من العدم إلى الوجود لا سيما
وقد حمل أفلاطن حدوث العالم بكون جواهره مركبة من المادة والصورة وبأن كل مركب معرض للانحلال وذلك المعنى
أي التعلق بالغير لا اختصاص له بالمركب دون البسيط فقد علم من كلامه أن للجواهر المادية خصوصية في الحدوث لأجل تركيبها
وليست تلك الخصوصية في البسيطات البسيطة وأن للأجسام ضربا آخر من الكون وأيضا قوله كل مركب معرض للانحلال صريح في أن
العالم سيخرب ويهلك ويضمحل ولو كان قديما لم يكن قابلا للفساد وصائرا إلى الزوال الثالث في أن ما حكاه من الفيلسوف
في باب ما ... من كلام أستاذه في قدم النفس وعدم كونها فانية من أن المراد منه أنها لم يندرج في الحدوث
وأنها باقية لا يحدث في الدار الآخرة وفي تأويل قدمها ودثورها أنها معرضة للتغيير في الصفات وأنها باقية باستبقاء الله
إياها لا بذاتها فهو لعله غير معتمد عليه من المعتمد علاقة أما الذي ذكره في الأول فيحتمل وجهين أحدهما أن مذهب هذا الفيلسوف كما
نقل عنه تلميذه الإسكندر الرومي أن النفوس ... الواقعة في البعض الهيولاني ... غير باقية بعد البدن وقد مال
إليه الشيخ الرئيس في بعض رسائله وإن أنكر ذلك في سائر كتبه زاعما أنها صورة مجردة حدوثا وبقاء إذ لا مادة لها
لا يجوز عليه الفساد والفناء وثانيهما أن يكون ما حكى في تقدم أن جوهر النفس من حيث تعلقه بالبدن وكونه كمالا له وصورة
مقومة إياه أمر تدريجي الحدوث كسائر الصور الطبيعية الجسمية ثم إذا قويت ذاتها وخرجت من قوتها إلى الجوهر الذي لها الفعل صلحت
وأنها عن احتمال الفساد وهي مادية الحدوث مجردة البقاء وأما الذي ذكره في القول الثالث فهو أيضا من وجهين أحدهما
لكونه في غاية البعد عن منطوق اللفظ وصورة البيان وسياق الكلام وثانيهما لمخالفته مذهب الفيلسوف في النفوس ... فإنه من أنها
بالكلية ... أن العقل في التوفيق بين كلاميه غير ما حكاه عن الفيلسوف وسنذكر ما عندنا في التوفيق بينهما الثالث أنا قد
بيّنا بالبرهان أن العالم بجميع جواهره الجسمية السماوية والأرضية وأعراضها حادثة ... وأنه متكون فاسد لا يبقى زمانين
وبيّنا أن العالم الربوبي عظيم جدا مشتمل على جميع حقائق ما في العالم وصورها على وجه أتم وأشرف وأنها باقية ببقاء الله لا
... عن استبقائه لها أما من حيث أنها موجودات محضة متعلقة الهويات والإنيات بكلمات الله التام فإنها ... الهويات
... وجعلوا لله جبينهم وإنها وجوه ناظرة إلى ربها وعيون باصرة وجه ربها مع أنها متفاوتة في الشدة والضعف والقرب والبعد

إياه وفرق بين كونها باقية ببقائه تعالى وبين كونها باقية باستبقائه فافهم ... إن لها هويات ... الإنيات والهويات الوجودية فصح ... الذات ... باقية باستبقائه

بلنس

فليس يتصور لها بقاء ... وهذا أمر مبرهن بالبرهان وموضحه عند العرفان ما خفي كما له الاعلا الراسخين في العلم
بحقيقة الصنع والإيجاد فكيف بالتجدد والصيغة كما يحق بهم ويدرك غورهم فإذا تقرر ذلك فالحق أن نقول في التوفيق بين
كلامي أفلاطن الإلهي أن الذي يحكم مرة بحدوث العالم حيث يقول إن العالم أبدي ... غير مكون على عالم الصور الإلهية لأنها حقائق الموجودات
العلمية الثابتة في عالم علمه تعالى وحيث حكم بأنه مكون وأن الباري صرفه من لا نظام إلى نظام فالمراد منه عالم الصور الحسية لأنها مادية
منحطة الوجود بين القوة والفعل والمادة والصورة على الوجه الذي أومأنا إليه من أن المقصود ... كل من المادة والصورة حادثة متجددة
بالدهر الزماني الرابع أن الفيلسوف ... ستنقله إن شاء الله أن مذهبه يوافق مذهب أستاذه في باب حدوث وبقاء العالم
الربوبي ما حكاه عنه هذا الشيخ يشبه أن يكون قولا ملفقا ... عامة الفلاسفة ممن لم يبلغ مقام الراسخين
ولم يدرك شأن القائلين ... أن المختار عندنا في التوفيق بين كلاميه في قدم النفس وحدوثها وجهان
آخران أحدهما أن يقال إن للنفوس الإنسانية بهذه الإشارة الدائرة نشأتين أخريين إحداهما عقلية محضة وهي للنفس
والثانية مثالية صورية فالمراد بموت النفس عند ما حكم بأنها تموت فقدان استعداد ما للحيوة العقلية والسعادة
الأخروية التي للكاملين والمراد بعدم موتها بقاؤها بعد البدن وإن كان لحيوة حيوانية حسية غير عقلية وثانيهما أن
نفسية النفس كما بيّنا نحو وجودها وهذا النحو من الوجود غير باق للنفوس بالكلية لأنها متحولة من هذا الوجود إلى وجود
آخر تنقلب إليه فإذن حيث ما حكم بأن جوهر النفس غير ... يكون ولا ... أراد به جوهرها العقلي وهو غير واقع
تحت الكون لأنه صورة علم الله وحيثما قال إنها مكونة فانية أراد به جوهرها النفسي وصورتها التي تتعلق بالبدن
العنصري وقد ثبت أن كل صورة مادية متكونة فاسدة وبالجملة كل نفس ... ذائقة الموت ثم إلى الله
ترجعون ثم ينشئ النشأة الآخرة فكلا قولي أفلاطن صحيح من غير تناقض وتحقق ومن هؤلاء الأساطين الحكيم
الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس فقد ذكرنا سابقا من كلامه ما هو نص على أنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام
... من طبيعته السيلان والفناء فقد انكشف من كلامه لأهل البصيرة أن الأجرام الجسمانية ... عنده ...
يدل على قوله بالحدوث أنه ذكر الأستاذ أبو نصر ... الحكماء ... الحكمة أسرار النفس والحيوة ثم ما أفلاطن فزعم
أن الأجرام العالية متنفسة حية بحيوة غير سرمدية ولا باقية بذاتها وكان يقول إن الله تعالى حافظ ... والأجسام الشريفة
متعطلة ... أجزائها لم يكنهما خلقا يقتضي البقاء لكنه قرن بها ... بما من مشيئته ... باقية وأما أرسطو فإنه يرى
أنها غير واقعة تحت الكون والفساد ويستدل على ذلك بأن الكون والفساد يوجدان في المادة الملتصقة القابلة

هذا العالم

للتضادات ولا تضاد للاجرام العالية ولا لحركاتها فهي اذن غير كائنة ولا فاسدة انتهى كلامه اقول ان في كلامي
هذين الحكيمين على ما وقع التنبيه فيما سبق من الكلام وما سيجيء وسيرد عليك ما فيه زيادة الانكشاف عند شرحنا
لكلمات المعلم الاول الذي سينقلها عنقريب ان شاء الله تعالى وهو يدل ايضا على انه غير ذاهل عن حدوث الدار الحسي
للحوادث الجسمانية هو ما حكاه عن استاده افلاطن الشريف في كتابه المعروف باثولوجيا فرق
اي افلاطن بين العقل والحس وبين طبيعة الانيات الحقية وبين الاشياء المحسوسة وصير الانيات الحقية دائمة
لا تزول عن حالها وصير الاشياء الحسية داثرة واقعة تحت الكون والفساد فلما فرغ من هذا التمييز بدأ وقال
ان هذه الانيات العقلية الحقية التي لا اجرام لها والاشياء الحسية ذوات الاجرام واحدة وهي الانية الاولى الحق
ثم قال ان الباري الاول الذي هو علة الانيات العقلية الدائمة والانيات الحسية الداثرة هو الخير المحض والخير
لا يليق بشيء من الاشياء الا به وكل ما كان في العالم الاعلى والعالم الاسفل خير فليس ذلك من طباعها ولا من طباع
الانيات العقلية لكنها من تلك الطبيعة العالية وكل طبيعة عقلية او حسية منها بانية فالخير انما ينبعث من الباري
في العالمين ثم قال ان الانية الاولى الحق هي التي تفيض على العقل الحياة اولا ثم على النفس ثم على الاشياء الطبيعية وهو الباري
الذي هو خير محض انتهى كلام هذا الفيلسوف ناقلا عن استاده وقال في موضع آخر من كتاب اثولوجيا ان الاشياء
العقلية تلزم الاشياء الحسية والباري لا يلزم الاشياء العقلية والحسية بل هو ممسك لجميع الاشياء غير ان الاشياء العقلية
هي انيات حقية لانها مبتدعة من العلة الاولى بغير وسط واما الاشياء الحسية فهي انيات داثرة لانها رسوم
الانيات الحقية ومثالها وانما قوامها ودوامها بالكون والتناسل كي تدوم وتبقى تشبها بالاشياء العقلية الثابتة الدائمة
اقول كلامه نص على حدوث هذا العالم ودثوره واما معنى ما ذكره من لزوم العقليات للحسيات وعدم لزوم الباري للاشياء
ولكون انه سبب له امساك الكل والفرق بين اللزوم والامساك فهو ان لكل طبيعة نوعية داثرة صورة
عقلية ثابتة عند الله تعالى هي المعقبة لها وذات عناية بها وهي متعددة الانيات حسب تعدد الانواع الطبيعية
والباري احدي الذات نسبته ذاته الى الجميع نسبة واحدة قيومية وانما تلك العقليات جهات قيومية ومراتب
فيضه وجوده من غير اختصاص له بواحد دون واحد ولهذا فرق بين نسبته الى الاشياء ونسبة ما بين العلل
الى معاليلها بان كل منها يلزم معلوله المخصوص لا يعدوه والباري لا يلزم شيئا من العقليات والحسيات بخصوصه بل
هو الخالق للكل والممسك لها عن الانفصام والحافظ لها عن الفناء وعلى تفاوت مقاماتها في الوجود والبقاء

حيث ان العقليات المحضة تبقى ببقاء الذات الاحدية والحسيات انما تبقى بتلاحق الامثال وتواليه وتعاقب
التدريج في الحدوث وتشابك العدم بالوجود فقوله انما قوامها ودوامها بالكون والتناسل اراد بالكون الوجود
التدريجي على نعت الاتصال كما في الفلكيات وبالتناسل التعاقب في الكون على نهج الانفصال كما في العنصريات من
الطبائع المنتشرة والشخصيات مثل انواع الحيوان والنبات وقال ايضا في الميمر الثاني من كتاب اثولوجيا انه لما
ابدعت الهوية الاولى من الواحد الحق وقفت والقت بصرها على الواحد الحق لتراه فصارت حينئذ عقلا فلما صارت
الهوية الاولى المبتدعة عقلا صارت تحكي افاعيلها للواحد الحق لانها لما القت بصرها عليه ورأته على قدر قوتها وقفت
عقلا افاض عليها الواحد الحق قوى كثيرة عظيمة فلما صار العقل ذا قوة عظيمة ابدع صورة النفس من غير ان يتحرك تشبها
بالواحد الحق وذلك ان العقل ابدعه الواحد الحق وهو ساكن كذلك النفس ابدعها العقل وهو ساكن ايضا لا يتحرك غير
ان الواحد الحق ابدع هوية العقل وابدع العقل صورة النفس واما النفس فلما كانت معلولة من معلول لم تقو على ان تفعل فعلها بغير حركة
وهي ساكنة بل فعلته بحركة وابدعت صنما وانما سمي صنما لانه فعل داثر غير ثابت ولا باق لانه كان بحركة لا تثبت
بل انما تأتي بالشيء الداثر الا ان فعلها اكرم منها اذ كان المفعول ثابتا قائما والفاعل داثرا بالذي اعني الحركة انتهى
صحيح جدا انتهت عبارته ولا يخفى ما فيها من التصريح على ان الاجسام الفلكية وغيرها اصنام داثرة بائدة مستحيلة الوجود كائنة
مستبدلة الجواهر والذوات وقال ايضا في صدر هذا الكتاب عند ذكر رؤوس المسائل في الطبيعة وانها
لكن الفلك واتى بالنفس سفلا في الطبيعة وانها تفعل وتنفعل وان الهيولى تنفعل ولا تفعل وان النفس انها غير داثرة
تحت الزمان اما آثارها في الانفس العقلية وانها كانت تفعل الاشياء بعد ان لم تكن ولا جرم انها تحت الزمان والبت تحت الزمان
بين الاشياء المشتركة هي تحت الزمان وان الكلمات الفواعل تفعل الاشياء معا وتبين في الكلمات المفعلة ان العقل الاول يفعل
كله معا لكن لكل شيء علة اشياء ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف الاعظم كان يرى بحدوث العالم انه فحص
عن حركات والة عنها وهو المشهور منه في السنة الجمهور وغيرها انقله عنه ارسطوطيس واعتمد عليه الشيخ الرئيس في هذه المسئلة انه
قال ان الاشياء المحولة تعني بها الصور الجسمانية فليس يكون احدهما صاحبه بل يجب ان يكون له صاحبه متقدمه فان على المادة فقد ما كان
ان الصورة تبطل وتدثر واذا دثرت فيجب ان يكون لها بدو لان الدثور غاية والبدو والدثور احدى الكاشفين فادل على ان
جاء ما جاء فقد صح ان المكون جاء من لا شيء وان كان الهيولى غير ممتنع الذات على قبولها وحملها وهي ذات بدو
يدل على ان حاملة ذو بدو وغاية وانه حادث لا من شيء ويدل على ان الحركة لا بدو لها ولا غاية لان الدثور اخر واخر ما كان

له اول فلو كانت الجواهر والصور لم يزل لا يفرد به لان الاستحالة وتوارد الصورة بما نهاية كان الشي وحده وانه لشي ما فرض بلا بد ومن حال

لا حال يوجب ذوتر للبعضية وترددا لمستجد في الكون والفساد ويدل على حدوث ذوتره وحدوث احواله يدل على

ابتدائه وابتدا اجزائه يدل على ابد وحكمه وجب ان يقبل بعض ما في العالم قابلة الكون والفساد فان يكون كل

العالم قابلا له وكان له بدو وقبل الفساد وخبر يستحيل ان يكون قابلا للبدو والغاية بدلا على مبدع وذكر ابو نصر سال

بعض الدهرية ارسطاطاليس وقال اذا كان المبدع لم يزل ولا شي غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال الحكيم لم جائزة عليه

لان لم يقتض علته والعلة محمولة فيما هي علة عليه متعالي عن ذلك [illegible] فيه وليس مركب متجاوز ذاته العلل فلم عنه منعه فاذا

بعد ففعل لانه جواد فقيل يجب ان يكون فاعلا لم يزل مثل الجواد لم يزل لا اول له وفعله على كرهي اولا واجماع ان يكون

ما لا اول له [illegible] واول في القول والابداع محال [illegible] فقد له فقد يطرا هذا العالم قال ثم قيد ذا البطلة بطلان الجود قال يبطله

الصنعة الصنعة التي لا يحمد الفساد ولان هذه الصنعة يحمد الكون [illegible] كانه الشريعة النبوية اقول النظر واشعر ان اهل العقل واولي البصيرة

في الحكمة والدين من جاء [illegible] من الحكماء والمتكلمين بمشربة العلام [illegible] المبين في باب حدوث العالم وارتباطه بالمبدع الحق

من غير تغير لا في ذاته ولا في ارادته واضافة [illegible] وتذكر ان في كلامه اشارات لطيفة وتحقيقات شريفة لعلها تخفى على بعض الناظرين

[illegible] التباس [illegible] بين شرحها [illegible] فقوله ليس كون [illegible] اشارة الى ان الصور [illegible]

علة القوام والوجود لا بد وان [illegible] بالزمان [illegible] فلا يكون [illegible]

[illegible] وجب ان يكون له بدو [illegible] لان له نوع غاية [illegible] اثبات المعنى [illegible]

[illegible] العدم [illegible] ايضا العدم [illegible] ان تقول كيف يكون [illegible] غاية له [illegible]

غايات [illegible] لا غاية ذاته [illegible] وكذا القياس في [illegible]

وقوله ان الكون حادث [illegible] بين [illegible] ان يكون [illegible]

لان [illegible] زماني [illegible] ان يكون [illegible] الزمان لان الذي

[illegible] حدث [illegible] لان ذلك [illegible] يكون [illegible]

لا موجد لا يكون تحت زمان ولان [illegible] زماني [illegible] شيئا فشيئا [illegible] شيئا فشيئا [illegible]

عن ما بالقوة وما بالقوة لا يكون [illegible] من القوة الى الفعل ولذلك قال [illegible] لا بد وله ولا غاية [illegible]

على افق الزمان وقوله ووجب ان [illegible] في العالم الكون والفساد ان يكون كل العالم قابلا له [illegible] وجوده بوجوده [illegible]

فاذا كان

١٣٥

فاذا كان جزوه فاسدا كان الكل اولى بالفساد والحدوث بعد العدم وهو ظاهر [illegible] الكل الذي [illegible] من اجزائه يكون فاسدا

اعني الكل والجزء [illegible] وجود الكل الزمان بهويته الكلية الا اتصاله [illegible] وجود [illegible] من اجزائه [illegible] جميع الاجزاء

[illegible] الكل [illegible] فلا اجتماع له من الاجزاء الا في الوهم فلا كلية لمجموع الزمانيات [illegible] بوجود كل جزء

[illegible] ان المجموع الزمان والزمانيات وجود في الدهر [illegible] في الدهر [illegible] لان كل جزء [illegible]

في وقت [illegible] في وقت [illegible] الاوقات [illegible] في جميع الاوقات [illegible]

المقدار [illegible] وقوله [illegible] لم يزل الا اول له [illegible] ان الفعل [illegible]

التدريجي [illegible] الابداع [illegible] ان وجود الصور [illegible] التدريجي [illegible]

[illegible] وجوده يلزم زواله وكونه [illegible] وقوله يبطله الصنيعة الصنيعة التي [illegible] اشارة الى [illegible]

[illegible] حدوث العالم عن الباري الصانع [illegible]

[illegible] السموات [illegible] لان الباري [illegible]

الافلاك ومدبر السموات [illegible] حكيم [illegible] وصنعه [illegible] غرض [illegible] غاية [illegible]

على وجود [illegible] اظهار فعلها وصنعتها ومن اجل الغاية [illegible] بتوسط الاسباب والتشويق

المحركات وكل محرك [illegible] فعله [illegible] غرضه [illegible] الفعل [illegible] بالضرورة فاذا كان تحرك الافلاك [illegible]

الله تعالى [illegible] الزمانية [illegible] غرضه في تحريكها [illegible] وكلما [illegible] تحرك الافلاك

ويسوق الافلاك عن التحريك والتشويق وقفت السموات عن الدوران والكواكب عن السير وخرب العالم وفسد النظام

[illegible] الفصول [illegible] المواليد والحرث والنسل [illegible] الاكوان [illegible] الدار الاخرة وذلك لان قوام هذا العالم بالحركة

التي هي صورة المكونات [illegible] الحسي [illegible] الاكوان وقامت القيامة فقد ظهر ما ذكره

هذا الشرح [illegible] العالم وخراب الافلاك [illegible] السموات والارضين ان في هذا [illegible] لقوم [illegible] وهم وتحصيل [illegible]

[illegible] المحرك [illegible] غرضه [illegible] عن الفعل [illegible] الوصول اليه لم يكن ان يكون غرضا

[illegible] الفاعل [illegible] لذلك [illegible] الفاعل [illegible] اليه [illegible] ان يكون [illegible]

ولا في الا فاعل [illegible] ان محرك الافلاك ومكون الاكوان الزمانية ملك كريم [illegible] حكيم وفعل الحكيم

لا يكون بلا غاية تترتب عليه فلوجود الافلاك وما فيها غاية [illegible] اليه الحكماء [illegible]

من ان الباري تعالى ليس لفعله غرض فليس مما قصد لما نحن بصدده اذ ذلك في الفعل المطلق والكلام في المطلق وكلامنا
في الفعل الزماني وغايته والغرض الذي يعود الى ذات الفاعل المباشر القريب وبهذا يندفع ايضا ما يتوهم من التناقض في كلام
الفيلسوف حيث نفى الغاية وذكر ان لم غرضا بزة عليه ثم اثبت الغاية حيث ذكر ان الفاعل يبطل هذا العالم لسوء في
صنعه لا يخفى الخ ... ونحقق بما نقلناه من كلمات هذا الفيلسوف الاعظم وتصوصه وشاراته
انه كان مذهبه اعتقاد حدوث العالم واعتقاد بواره وخراب السموات وزوالها وان لله ميراث السموات
والارض فاذن ما زعمه الجمهور واشتهر بينهم انه كان يعتقد قدم العالم فلعل مراده قدم ما سوى الاجسام والجسمانيات وحينئذ فقد
يكون له من الامرين فاما ان كان يريد من العالم العقل عالم الالهية والقدرة وشراب القوة الفعلية وهي جملة الصور الالهية
العقلية المهيمنة التي هي توجه ما غير الذات الاحدية التي سماها بعض العرفاء غيب الغيوب فيكون القول بقدمها حقا وصدقا
اذ لا يلزم منه تعدد القدماء لكونها غير زائدة على مراتب الالهية ومقامات الربوبية والعلوم الربانية وعالم القضاء
الغيبي وان اراد بذلك ذواتا قديمة متعددة منفصلة الوجود مستقلة الهويات لا انها شؤون الالهية وعلوم
قضائية والعقول بقدمها وسرمد العقول الفعالة باطل لكونها مطوية تحت سطوع النور الالهي الاحدية لكن حسن الظن بهذا الفيلسوف
يستدعي ان اعتقاده ومذهبه هو القول الاول كما يشهد به وفور علمه وقوة حدسه واحكام رايه في سائر الاصول الحكمية ولان
طريقه وطريقة افلاطن استاده وفرفوريوس تلميذه قائلان بذلك القول كما يستفاد من كلمات كل منهما ومذهبه والله
اعلم بالسرائر ومما يدل على ان هذا الفيلسوف كان يرى حدوث العالم الجسماني ودثوره ما نقله في اثولوجيا من كتاب نعرفه الربوبية
وهو انه لما قبلت الهيولى الصورة من النفس حدثت الطبيعة ثم صورت الطبيعة قابلة للكون اضطرارا بل صارت الطبيعة قابلة
للكون ما حملت فيها من القوة النفسانية والعلل العالية ثم وقف فعل العقل عند الطبيعة وبدء الكون فالكون اخر العلل العقلية
المصورة واول العلل الكونية ولم يكن يجب ان يقف العلل العوامل المصورة للجواهر من قبل انها الطبيعة ذاتها وذلك لذلك من حيث
العلة الاولى التي صيرت الانيات العقلية علة لعلة الاشياء بصورة الجواهر العرضية الواقعة تحت الكون والفساد وان العالم الحسي اشارة الى العالم العقلي لما
فيه من الجواهر العقلية وبيان قواها العظيمة وفضايلها الكريمة وخيرها الذي يغلى غليانا ويفور فورا انتهى كلامه اقول قوله صورت الطبيعة
وصيرتها قابلة للكون والفساد اضطرارا معناه جعلها جعلا بسيطا وهي في ذاتها قابلة للكون تحت هذا الوجود لا انها لم تكن في ذاتها
كذلك فصيرتها كذلك بحسب عارض غريب عن وجودها كما يشعر به قوله اضطرارا لان صفة الكون والفساد من ضرورات هوية
الصورة الطبيعية واستمرارها متجددة ... لا من غير تخلل جعل بينهما وبين كونها على تلك الصفة وقوله انما صارت

الطبيعة قابلة للكون لا آخره اشارة الى انها تجدد الطبيعة واستمرارها وبقائها بلا توجه لا فرق فيها من شوب قوة ونقيصة
ودثور وثبات وذلك لان في اسبابها وعللها شبهة لهاتين الصفتين فالقوة النفسانية مما يمتزج بها النقص والشوق
ويمتزجها الكمال والنقص والشوق نوع حركة من القوة الشوقية لطلب الكمال فيناسب تجدد الطبيعة ودثورها والكمالات العقلية الذي
يكون للعلل العالية مما يرجع الى الثبات والدوام فهو يناسب دوام تجدد الطبيعة واتصالها بتوارد الامثال وقوله ثم وقف
فعل العقل عند الطبيعة الى آخره اشارة الى ان الفيض الالهي بالذات بعد التسرد والايجاد وهو الابداع والتكوين وبيان ان سلسلة الابداع انتهت الى
الطبيعة وان سلسلة التكوين اخذت منها لما في وجود الطبيعة من جهة الثبات والتجدد ولما علم مرارا ان التجدد فيها على الاستمرار
لكونه صفة ذاتية لها اضطرارية ولهذا يكون ابدا في التغير والاستحالة فالتجدد لها ذاتي ولغيرها عرضي بواسطتها فثبت من ذلك ان
الطبيعة اخر الابداع واول التكوين وان الحيثيتين لا يوجبان تركيبا في ذاتها بحسب الخارج لما مر مرارا ان ثباتها عين التجدد
والانقضاء وقس قضية القوة في الهيولى والوحدة الكثرة في العدد وغير ذلك من الامثلة ثم ان هذا الفيلسوف
عبر عن علل التكوين بالعلل العرضية لما ظهر من قوله سابقا ان حدوث الصورة اللاحقة ليست من الصورة السابقة بل من سبب
اعلى نسبته الى الهوية وات الزمانية نسبة واحدة غير زمانية وانما اطلق اسم العلة على الصورة السابقة بالزمان بمعنى المعد
فقد صح الاصطلاح على العلل الاصلية المترتبة بالذات بالسلسلة الطولية وعلى المعدات المترتبة بالزمان بالعلل العرضية
وقوله ان العالم الحسي انما هو اشارة الى العالم العقلي معناه ان كل صورة حسية في هذا العالم فلها صورة عقلية في العالم الالهي
وفي علم الله سبحانه كما هو راي كثير من الاقدمين مثل افلاطن وسقراط وغيرهما وسموها بالصور المفارقة وقد احكمنا بنيانها
واوضحنا طريقها مرارا
في ذكر اعتقادات الفلاسفة الذين يسمون اساطين الحكمة وهم الاصول الاعلون في حدوث العالم
وبوار السموات والارضين فمنهم زينون الاكبر من فارس وقد نقلنا في مباحث الحركة قوله الدال على حدوث العالم
وهو قوله ان الموجودات باقية ودائرة اما بقاؤها فبتجدد صورها فقد ثور الصورة الاولى وعدمها في الاخرى وذكر ان الدثور
قد لزم الصورة والهيولى ايضا ومن علم ايضا تعلق كل من الهيولى والصورة بالاخرى يعلم صحة القول بتجددهما في كل آن ومن قوله
ايضا الدال على حدوث قوله ان المبدع الاول كان في علمه صورة ابداع كل جوهر وجوهر وصورة دثور كل جوهر فان علمه غير متناه
والصور التي فيه من جهة الابداع غير متناهية فليس علم المتناهي بالمعقول لاستحالته بالبراهين ولهذا الفيلسوف برهان
مخصوص على هذا المطلب ذكره في رسالة نقله بعض افاضل المتاخرين في تصانيفه وتلك الرسالة موجودة عندنا بخط المؤلف
التي هي كلها في المعقولات الجوهرية والعرضية الواقعة في الكون حيث لا تقف عند حد كالصور الحسية المتجددة وافرادها
بالقوة

المتفرقة في الوجود شيئاً فشيئاً على نعت الاتصال والامتداد من التناهي من جهة الشدة في الوجود العقلي كما للصور
المفارقة بحسب ما يصحبه من الافراد والحركات لا الى حد وغاية اي ليس المراد منه بحسب الصور العقلية لانها
متناهية اليه طولا وعرضا وقوله ان الشمس والقمر والكواكب يستمد القوة من جوهر السماء فاذا تغيرت السماء تغيرت النجوم ايضا
ثم هذه الصور كلها بقاؤها ودثورها في علم البارئ سبحانه والعلم يقتضي بقاءها وانما ذكر ذلك الحكمة والبارئ قادر على ان يفني
العالم ان اراد اقول مراده من جوهر السماء هو جوهرها العقلي وهو صورة وانها في علم الله ووجهها الذي يلي القدس
والتغير انما يلحق السماء بحسب وجهها الذي يلي المادة وهو الطبيعة لانها فانية وهو باق كما قال كل شيء هالك الا وجهه ومن العين
قوله والبارئ قادر على ان يفني العالم يوما ان اراد وهو يوم القيمة الذي مقداره خمسين الف سنة وقد قررنا من الاصول في المبادي
الصحيحة المستفادة من مشكوة النبوة تفسير كلامه وتبيين مرامه فلنكتف في بسطه ونرجع حذرا من الاطالة ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم
ذيمقراطيس وشيعته الا ان له رموزا وتجوزات قل من يهتدي اليها ولهذا اشتهر منه اشياء بظاهرها يناقض الاصول الحكمية
منها القول بالجزء الصغيرة ونسب القول بالاتفاق والبخت وكان هذا العظيم انما اكثر الاشارة بمعنى العلل الغائية في صور الحوادث
الوجود ولا غرو اذ ما من حكيم الا وهو معترف بان ما لا يجب لا يكون بين هو وغيره يسمون الامور التي لا تحصى بالمهيات لا لذاتها
غير ما يحدث من الامور الاتفاقية وحينئذ يصح القول بان وجود هذا العالم اتفاقي قال بعض العلماء ان هذا الرجل تصفح كلامه العقل
الذي وجدناه قد دل على قوة سلوكه وذوقه وثبت بدايات له رفيعة قدسية واكثر ما نسب اليه افتراء محض من القدماء
لهم الغاز ورموز واغراض صحيحة ومن اتى بعدهم رد على ظواهر رموزهم اما لغرض او تقيد بالظاهر من الآراء انتهى فمن كلامه المرموز انه
قال المبدع الاول ليس هو العنصر فقط ولا العقل فقط بل الاخلاط الاربعة وهي الاسطقسات اوايل الموجودات كلها ومنه
ابدعت الاشياء كلها البسيطة دفعة واحدة واما المركبة فانها كونت دائمة داثرة الا ان دثورها ما يتبع ثم العالم بجملته
غير داثر لانه متصل بذلك العالم الاعلى كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف ارواحها التي فيها والعناصر وان كانت قد تدثر
فان صفوتها في الروح البسيط الذي فيها غير داثر فان كان كذلك فليست تدثر الا من جهة الحس فاما من جهة العقل فانه ليس يدثر
فلا يدثر هذا العالم اذا كان صفوتها فيه وصفوها متصل بالعوالم البسيطة انتهى اقول كلامه في غاية القوة والمتانة الا ان فهم كلامه
ودرك مرامه يحتاج الى قريحة صافية وذهن ثاقب مع تعمق شديد في العلوم الغايات والحيوان الكثار من شدة فهمهم ودقة
علمهم لطيف ذهلوا عن غور كلامه ولب مرامه حيث اعترضوا على كلامه وبالغوا في التشنيع من جهة قوله ان اول مبدع هو العناصر وقوله ابدعت
البسائط الروحانية وقالوا هو ترق من الكثير الى الاصل ومن الكدر الى الاصفى ومعلوم ان مراده منها غير صورة هذه العناصر الحسية وكذا

مركبا

١٣١

مربيا بها واثره فكيف يتناقض في كلامه ولولا مخافة الاطناب لبينت صحة مرامه ومع ذلك فكلامه صريح في ان المختلف ...
هذا العالم ودثوره سيما من جهة الحسية وهوياته المادية وبقاء صفوها اي صورها العقلية عند الله القيوم لانه اراد بالاشياء البسيطة
الصور العقلية الثابتة وبالاشياء المركبة الصور الجسمانية فلكية كانت او عنصرية لتركبها من المادة والصورة او من الوجود والعدم كما علمت
من تشابك الوجود والعدم في الممتدات المكانية والزمانية ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم وخرابه فلاسفة ... فانهم
كانوا يقولون ان كل مركب يلحقه فساد والا يكون من جوهرين متفقين في جميع الجهات والانفس مركب فاذا كان هذا كذلك
او الا تلحق التركيب فكل جوهر فالنقص يلاحق الذي منه فكان منها بسيط روحاني لطيف يقابله الروحاني وهو باق غير داثر وما كان
منها جسمانيا غليظا لما يقابله ايضا وكل جاسي اذا كثر فانه يرجع حتى يصير الى اللطف فاذا لم يبق من الكثيف شيء اتحد باللطيف
الاول فيتحد به فيكونان شيئا من الى الابد واذا كثرت الاجزاء بالاوابد كان الاول هو اول كل مبدع ليس بينه
وبين مبدعه جوهر اخر متوسط فلما صح ذلك المبدع الاول بعينه من نور مبدعه فيبقى خالدا مخلدا انتهى اقول كلام هولاء
الفلاسفة في غاية الشرف واللطافة وهو يشتمل على مقصد من شرائف ... اللذان اكثرنا ذكرهما وكررنا تبيينهما احدهما
دثور العالم الجسماني ودثور صورته وفساد ماديته واضمحلال وجوده وانحلال تركيبه وثانيهما اتصالها بتروح ولطف
من الصور الحسية الى الصور العقلية ورجوع ما صفي ونقي منها الى العقلية الاولى الالهية فكل عائد اليه راجع صائر اليه بحركة
توجهه اليه في رجوع النقص الى التمام ومصير الفرع الى الاصل كما قال الله تعالى فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون
وقوله الا الى الله تصير الامور ومن الفلاسفة القائلين بحدوث العالم هرقل الحكيم فانه كان يقول ان اول الاوائل النور
الحق لا يدرك من جهة عقولنا لانه ابدع من ذلك النور الاول وهو النور الحق وكان يقول ان هذا ... واول
هذا العالم المحبة والمنازعة ووافق في هذا الرأي انباذقلس حيث قال ان الاول الذي ابدع اولا هو المحبة والغلبة وقول دلالته ... العالم
على حدوث العالم ان كل محب يحب شيئا غير ذاته فهو يتحرك حتى يتصل بمحبوبه ويرجع اليه ويفنى فيه لان كل ناقص مشتاق الى تمامه وكل ...
تحرك اليها وكل محبوب فهو غاية جذب محبته ومحرك ما شاء بالعلية حتى يصير ... كما قال تعالى وهو القاهر فوق عباده وهذا التحرك
الاتصافات من المعالي الى الاسفل لان المعالي لا ينفعل من السافل ولكن يحركه ويجذبه اليه ويحييه ... والحركة صائرة اليه من غير
مباشرة ومخالطة وجود المعلول مطلقا عين المحبة لكونه ناقصا مفتقرا الى العلية وهو به ويخرج من نقصه الى غايته ... العالم الجسماني
ما فيه ومعه يخرج لو بالله اليه ويرجع اليه ويصير اياه كما انه بدا منه ومن القائلين منهم بحدوث العالم انكسيمايس فانه قال
الاول في الازل قبل المبادي ثان الخلاء والصورة فاما الخلاء فمكان فارغ واما الصورة فهي فوق المكان والخلاء ومنها ابدعت

الموجودات وكل ما كان كون منها فانه ينتهي اليها فمنها المبداء واليها المعاد لكونها كالفاعل والغاية فان المادة والصورة
داخلتان في هذا العالم وجنسه والفاعل والغاية خارجتان عن وجود هذا العالم واما (وجودهما) من اجلاء الهيولى الاولى لكونها عدمية
خالية عن وجود الصورة في ذاتها ولها استعداد وامكان باعتبار استعدادها الجسمانية واما الصورة الطبيعية المنوعة
للاجرام وهي التي وجودها النفسي والتعقل فوق الهيولى وان لها فوقية بالعلية والشرف وكل من الهيولى والصورة مبداء للحوادث
ايضا بمعنى ما منه الشيء لا بمعنى ما به الشيء لكن الصورة مبداء فعلية الشيء الحادث وكماله والمادة مبداء قوته وقبوله وافتقاره
ثم ان الصورة اذا كملت فهي غاية كماله والمادة اذا درست وطرحت كالقشر الذي فهي غاية عدمه ومرجع فقره ونقصه ولهذا
قال منها المبداء والمعاد اذ مبداء كل معلول امر ما ينتهي اليه بحرج كلامه ان الجسمانيات وسائر الصور الجسمية بعد وجودها من الصور
المفارقة الباقية عند الله تعالى ثم تعود اليها فهذه الجسمانيات داثرة فاسدة بدثور الهيولى وتلك باقية عند الله تعالى ببقائه لا ببقاء ادونها
هكذا شيء هالك الا وجهه ومن حكم الشيخ اليوناني الدالة على حدوث العالم قال على سبيل الرمز ان امك رؤوم لكنها فقيرة على
وان اباك لحدث لكنه جواد ومعنى يعني بالام الهيولى وبالاب الصورة وبالرؤومية انقيادها وبالفقر قوة قبولها وهي امر عدمي
وبالرؤوفة عدم ثباتها على حالة واحدة في وجود باق واما حداثة الصورة فهي تجددها في الوجود في كل آن واما جودها فهو مبداء يتبعها الآثار
والآثار واموجة بينها ينجب حقيقتها العقلية التي في علم الله وهي من جهات افاضة الله تعالى رحمة على القوابل المستعدة وهذه القوابل انما تقبل
الصور بقدر معلوم من خصوصيات الازمنة والاوقات كما قال سبحانه وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر
معلوم ومن حكمه الدالة على حدوث عالم الطبيعة والجسم قوله النفس جوهر شريف كريم تشبه دائرة قد دارت على مركزها
غير انها دائرة لا بعد لها ومركزها العقل وكذلك العقل دائرة قد استدارت على مركزه وهو الخير الاول المحض غير ان النفس والعقل
وان كانا دائرتين لكن دائرة العقل لا تتحرك ابدا بل هي ساكنة دائمة تشبه مركزها واما دائرة النفس فانها تتحرك على مركزها
وهو العقل حركة الاستكمال واما دائرة العالم السفلي فانها دائرة تدور حول النفس واليها تشتاق وانما تتحرك بهذه الحركة
الشوقية الذاتية شوقا الى النفس كشوق النفس الى العقل وشوق العقل الى الخير الاول المحض لان دائرة هذا العالم جرم والجرم
يشتاق الى الشيء الخارج منه ويحرص ان يصير اليه فيعانقه ولذلك الجرم الاقصى الشريف يتحرك حركة مستديرة لانه يطلب النفس
من جميع النواحي ليستأنس بها فيستريح اليها ويسكن عندها هذا كلامه وهو صريح في استحالة الفلك وانقطاع حركته الذاتية ودثور
الطبيعة ونفادها وفي ان العالم الجسماني يضمحل ويتبدل ويتبعه الدار الاخرة حسبما وجدت سبيله ومن الحكماء المبرزين المشهورين
بالفضل والبراعة الاسكندر الافروديسي وهو من كبار اصحاب ارسطاطاليس رأيا وعلما وكلامه اتقن ومقالته ارصن

وقد وصفه

وقد وصفه الشيخ في الشفاء وفي كتاب المبداء والمعاد وبعض المتقدمين وافق استاده في كثير من المسائل منها ان الباري
عالم بالاشياء كلها كلياتها وجزئياتها على نسق واحد وانما يخفى عليه بعض المعلوم والاكثر خالف في بعضها كحسب ظاهر الامر وبحث فيه
ومنها قوله بهلاك بعض النفوس كما ستعلم ومما انفرد انه قال كل كوكب ذو نفس وطبع وحركته من جهة نفسه وطبعه لا
التحريك من غيره اصلا ومن كلامه الدال على حدوث ما سوى الفلك المحدد انه قال لما كان الفلك محيطا بما دونه
فكان الزمان جاريا عليه لان الزمان هو العاد للحركات اي عددها ولما لم يكن محيطا به شيء اخر والا لكان الزمان جاريا عليه
لم يجز ان يفسد ويكون فلم يكن قابلا للكون والفساد وما يقبل الكون والفساد وكان قديما اقول كلامه ظاهر في ان ما يكون تحت
الدهر والزمان فهو من الكائن الفاسدة ولا شبهة في ان الاجرام الفلكية والعنصرية مما يجري عليه الزمان لانها مادية فيها
جهة القوة والاستعداد وما كان كذلك فالزمان من مشخصاته فيكون متغير الوجود قابلا للكون والفساد وفي ان ثبت ان المحيط
بالجميع جسم طبيعي له قوة الحركة فهو ايضا لا محالة ذو صورة متجددة كائنة فاسدة فيحتاج الى محدد آخر يحدد زمان وجوده ومكانه
وان لم يكن كذلك فيكون احاطته بالجميع ليست احاطة وضعية مكانية كاحاطة السقف بمن كان تحته بل يحيط بالاشياء احاطة قيومية
فلم يكن يجب جوهرا العقل من جملة عالم الشهادة والحس بل من عالم الغيب وعالم التدبير والقضاء الالهي وما عند الله باق ببقائه كما قال
ما عندكم ينفد وما عند الله باق ومن عظماء الحكماء المتالهين الراسخين في العلم والتوحيد فرفوريوس صاحب الشيخ اليوناني وهو
عندي من اعظم اصحاب المعلم الاول واهدى القوم الى عيون علومه وارشدهم الى اسراره وجميع ما ذهب اليه
في علم النفس وعلم المراتب وكيفية المعاد ورجوع النفس الى عالم الحق ودار الثواب والاعتماد عليه في شرح التعاليم الاكثر
اكثر من غيره كالاسكندر الرومي وثامسطيوس وان كان الشيخ اكثر تعويله على كلام هذين ودونه لانكاره عليه في القول باتحاد
العاقل بالمعقول واتحاد النفس بالعقل الفعال وقد علمت تحقيق هذا المقام على وجه الكمال والتمام قال الكونات كلها اذا
تكون تكون الصورة على سبيل التغير والبعد كون الصورة وقال كل ما كان واحدا بسيطا ففعله واحد بسيط وما كان كثيرا
مركبا ففعاله كثيرة مركبة وكل موجود ففعله شبه طبيعته ففعل الله بذاته واحد بسيط وما يفعلها من افاعيله بمتوسط فمركب
وقال ايضا كل ما كان موجودا فله فعل مطابق لطبيعته ولما كان الباري موجودا ففعله كان الوحدانية هو الاجتلاب
لا شبهة بغير الوجود بعد كلامه ولا له على حدوث الطبيعة الجسمانية تصريحا وتلويحا اما الاول فحيث قال الكونات
انما تكون تكون الصورة على سبيل التغير وتغيره كونها عنها واما الثاني فقوله كل موجود ففعله مثله شبه طبيعته ولا شبهة في ان
لكل جسم طبيعة هو مبداء حركته والحركة امر دائم التجدد والحدوث فكذلك مبداها القريب فيكون كل جسم طبيعي

متبدلة واحدا وثانيا زايلا كانتا فاسدا وايضا في قوله فصله تخلص الواحد انما هو الاحدية لا تشبهه تارة لا تبدل انما
العالم ورجوعه الى الله سبحانه وتعالى ومن الفلاسفة المعتبرين المشهورين ابرقلس المنسوب الى افلاطون وقد اشتهر
فيما بين القوم منه القول بقدم العالم ونسبته الى الفلاسفة الاقدمين ومنشأ ذلك ايراد ابرقلس في تصنيفه تلك
الشبهات التسع التي نقلها ولولا مخافة الاطناب لذكرناها وبينت وجه النقض عن كل واحد واحد منها بحيث لم يبق منها ما محل
الشك في حدوث العالم وكيفية صدور الموجودات منه تعالى على ان لكل منها محملا صحيحا ووجها وجيها بالنظر الى رأيه ولهذا ذكر
الشهرستاني في كتاب الملل والنحل انه قال بعض المتعصبين لابرقلس ممهدا له عذرا في ايراد تلك الشبهات انه كان يناطق
الناس بمنطقين احدهما روحاني بسيط والآخر جسماني مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونه جسمانيين واثبات دعائم
لا ذكر هذه الاقوال بعقولهم اياه ليخرج من طريقة الفكرة والفلسفة من هذه الجهة لان من الواجب على الحكيم ان يظهر الحكمة على
طريق تكون كثيرة يتصرف فيها كل ناظر بحسب نظره ويستفيد منها بحسب فكره واستعداده فلذلك وقع قولهم في غاية ولا
يصيبوا حقيقة مقاله وحقيقة روحانيته لان ابرقلس لما كان يقول بدهرية العالم وانه باق لا بد ان يرفع كتابا في هذا المعنى فظانوا من
لم يعرف طريقته فهموا انه جسمانية دون روحانية فقصروه على مذهب الدهرية وفي هذا الكتاب لما اثبت
العوالم بعضها ببعض حدثت القوى الطبيعية حدثت فيها قشور وهي بمنزلة اللبوب فالقشور داثرة واللبوب
دائمة لا يجوز عليها الفناء ولانها بسيطة وحيدة القوى فقسم العالم عالمين عالم الصورة واللب وعالم الكدور
والقشور فاتصل بعضه ببعض وكان آخر هذا العالم من بدو ذلك العالم فمن وجه بينهما فرق فلم يكن هذا العالم داثرا
اذ كان متصلا بالبسيط ثم من وجه دثرت القشور وزالت الكدور وكيف يكون القشور غير داثرة ولا مضمحلة ولم
تزل القشور باقية كانت اللبوب خافية وايضا فان هذا العالم مركب والعالم الاعلى بسيط وكل بسيط باق
دائم غير مضمحل ولا متغير قال الذي يذب عن ابرقلس هذا الذي نقل عنه هو المنقول عن حكمته الذي اضافه اليه القول الاول
لا يكون من امرين اما ان لم يقف على مرامه للعلة التي ذكرناه سابقا واما لانه كان محمولا عنده لكونه بسيطا اكثر ما
النظر بالقوة وكان نزاع اولئك اصحاب اوهام وخيالات والدليل على صحة ما ذكرناه هذا الذي ان ابرقلس كان يقول في صحيح
من كتابه ان الاوائل التي منها كونت العوالم باقية لا تدثر ولا تضمحل وهي لازمة للدهر ما كان الا انها من احد واحد لا يوصف
بصفة ولا يدرك بنعت ونطق وان صور الاشياء كلها منه وتحته وهو الغاية والمنتهى الذي ليس فوقها جوهر هو اعظم منها
الا ان صور الواحد وهو الاحد الذي بقوته اخرجت هذه الاوائل وقدرته ابدعت هذه المبادي وقال ايضا ان الحكيم يحتاج

ان يعرف

ان يعرف ذاته لانه حي حقا وكل حي حقا فهو تحته اذ قد تحققه الحي فالحي الذي ابتدت منه طبائع الحيوة والبقاء هو الذي افاد البقاء
هذا العالم بدوا والبقاء بعد دثور قشوره وزكى البسيط الباطن من الناس الذي كان فيه قد علق به وقال ايضا ان هذا العالم
قد اضمحلت قشوره وذهب دنسه وصارت يعطر البسيط الذي هو دنيا ويبقى فيه من الجواهر الصافية النورانية في حد المرتبة الرتبة مثل
العوالم العلوية ويبقى فيه جوهر كان قشره دنس وخبث هذه مقالته اقول قد انكشف وتبين من هذه الكلمات التي في غاية الحسن
والاتقان ان مذهب هذا الحكيم الرباني المشهور بين الناس بانه دهري او زمنيه مذهب افلاطون ومن تقدمه في حدوث العالم
وخرابه وبواره وبقاء عالم الالهي والصور الربانية وانه لا رأي ويكشف له اتصال اواخر هذا العالم باوائل ذلك العالم
اتصال المعلول المتصل بعلته الفياضة واتصال ذي الغاية بغايته ولحوق الناقص بكماله وتمامه وذلك العالم الربوبي بقاؤه باق م
دائم بدوامه حكم احيانا بازلية هذا العالم بهذا المعنى كما يقال ان ابداننا باقية ببقاء نفوسنا مع ان الابدان ساعة فساعة زائل
في كل ان كما علم بقوله بدهرية هذا العالم ليس يعني به ان الصورة الطبيعية الحسية التي للافلاك غير زائلة والاشخاص والاعداد لو بل يعني به
ان صورتها العقلية البسيطة الموجودة في علم الله باقية عنده غير داثرة بدثور هذه الحسيات المركبة وذلك لان الدثور انما يعرض في نهايته
وسعة واغير داثرها ان كان الحدوث يعرض بحسب ابتداء زمانه [illegible] عن كان لا يمتنع ان يكون للحق غاية الى لا نهاية لا نهاية لها
او ان يكون للحق مبدأ زمانيا لا الى بداية لا بداية لها في الطرفين لا بد وان تنتهي الاشياء المتجددة الى امر لا بداية له ولا نهاية له
فاذا ان يرجع قوله ان العالم قديم على الوجه الذي تحقيقه الى ان الصانع له قديم وهو المبدأ الذي منه بدو وهو كل بدو والمعاد
الذي اليه اوب كل ايب فما ذكره قول حق وصواب بشرط ان يعلم قديمه ويذعن بان الصور العقلية الالهية التي هي بواطن
هذه الصور الداثرة الطبيعية ليست موجودة مستقلة الوجود ومباينة الذوات لوجود باريها وجاعلها كما الاول ليلزم
تعدد القدماء كما يقوله الصفاتية ولا حالة في ذات الاول ليلزم الكثرة في ذاته ولا انها متحدة به تعالى عن ذلك في مرتبة ذاته ليلزم
الانقلاب من الوجوب الى الامكان او منها من الامكان الى الوجوب والكل مستحيل بل الواجب واجب ابدا سرمدا والممكن
ممكن دائما والحق حق في الازل والباطل باطل لم يزل وهذا سر لا يعرفه الا اهل الاذواق والمواجيد والراسخون في علم
التوحيد على ان البرهان قائم كما اسلفناه على ان كل شوق وطلب عرفاني يفضى لصاحبه الى مطلبه ويحكم بالضرورة في [illegible] من كلام
ائمة الكشف والشهود من اهل هذه الملة البيضاء في تجدد الطبيعة الجرمية الذي هو ملاك الامر في دثور العالم وزواله قد ذكرنا
فيما سبق كثيرا من الآيات القرآنية الدالة على هذا المطلب الذي هو عمدة اصول الحكمة والدين وهو كثيرا ما يسبقه من الاحاديث المروية

عن صاحب هذه الشريعة المأثورة عن اهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين منها كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة
احذركم الدنيا فانها دار شخوص ومحلة تنغيص ساكنها ظاعن وقاطنها بائن تميد باهلها ميدان السفينة تقصفها العواصف في لجج البحار
ومنها ايضا قوله عليه السلام ما اصف من دار اولها عناء وآخرها فناء ومن ساعاها فاتته ومن قعد عنها واتته وهذا الكلام كما قيل في غاية
البلاغة في الحكمة لا ينكشف حق معناه الا على من احكم القوانين الماضية وامعن في الرياضات العقلية لطلب العلوم الالهية واما كلام اهل التصوف
والمكاشفين فقد قال المحقق الكاشف محيي الدين العربي في بعض ابواب الفتوحات المكية قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله
الا بقدر معلوم اي من اسمه الحكيم فالحكمة سلطان هذا الانزال الالهي وهو اخراج هذه الاشياء من هذه الخزائن الى وجود اعيانها ثم قال
بعد كلام طويناه فينظر الى اعيانها وهي موجودة عن عدم وما نظر الى كونها عند الله في هذه الخزائن ثم قال واما قوله ما عندكم ينفد صحيح
في العلم لان الخطاب منها لعين الجوهر والذي عنده اعني عند الجوهر من حيث هو موجود انما هو ما يوجده الله في محله من الصفات والاعراض
والاكوان وهي في الزمان او بحال الثاني من زمان وجودها او حال وجودها ينعدم من عندنا وهو قوله ما عندكم ينفد وما عند الله باق
وهو ... للجوهر الامثال او والاضداد دائما من زمان [illegible] هذه الخزائن وهذا معنى قول المتكلمين العرض لا يبقى
زمانين وهو قول صحيح حق لا شبهة فيه لانه نعت الممكنات ثم قال واما صاحب النظر فعنده خبر لشيء [illegible] لانه تتنبه ... لا النظر
فكري وصاحب النظر مقيد تحت سلطان فكره وليس للفكر فيه مجال ومحال ايضا في الباب [illegible]
[illegible] حين محاطبة مع ادريس النبي عليه السلام بهذه العبارة قلت له انا رايت في واقعتي شخصا بالطواف اخبرني انه
من اجدادي وسمى نفسه ... لنا ... عن زمان موته فقال اربعون الف سنة فسألته عن آدم لما تقرر عندنا من التاريخ لمدته فقال لي
عن اي آدم تسأل عن آدم الاقرب فقلت بلى فقال صدق اني نبي الله ولا اعرف للعالم مدة تقف عليها بجملتها الا انه بالجملة
لم يزل خالقا ولا يزال دنيا وآخرة والآجال في المخلوق بانتهاء المدد لا في الخلق فالخلق مع الانفاس يتجدد فقلت له فما بقي لظهور
الساعة فقال اقتربت الساعة اقترب للناس حسابهم وهم في غفلة معرضون فقلت عرفني بشرط من شروط اقترابها فقال وجود
آدم من شروطها فقلت فهل كان قبل الدنيا دار غيرها قال دار الوجود واحدة والدار ما كانت دنيا ولا آخرة الا بكم والآخرة
ما تميزت الا بكم وانما ذلك الامر في الاجسام الوان واستحالات واتيان وذهاب لم يزل ولا يزال انتهى كلامه الشريف الفريد وكل
من علم الجواهر في المبادي والآداب للطبيعيات التي تشمله العالم الطبيعي فذلك العالم الالهي على وجه التسليم والكفاية بما ما البرهان
عليه فضمانه على ذمة العالم الرباني اخذا من الله من جهة ملائكته المقربين الذين هم وسائط امره في خلقه وفيه فصول
في تعريف الطبيعة لا شبهة لنا في ان هذه الاجسام التي قبلنا قد تصدر عنها افعال وانفعالات وحركات واستحالات بعضها

فرقه ايضا

من جهة اسباب غريبة خارجة مثل الحجر حركة الحجر الى فوق والنار الى تحت ومثل تسخن الماء وتبرد الهواء وبعضها
بعضها لا تستند الى سبب غريب كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق وكتبرد الماء وتسخن النار وقرب
من هذا استحالة البذور والنطف نباتا وحيوانا وتصادف ايضا من الحيوانات تصرفا اراديا في انواع
حركاتها وسكناتها من غير مصرف خارج عنها لتصرفها هذه التصاريف وقد يعرض عليها في هذه الاعاجيب
هذه الاعمال المتسقة في اوقاتها في اصل النظر من غير ان يحكم اولا ان كلا من الوجهين صادر عن ارادة مريدا ولا ما
مريد وكلا منهما لازم طريقة واحدة لا ينحرف عنها او غير لازم طريقة واحدة بين متفنن الطرق محتاق ولا ان هذه الآثار
التي تجري كاتها من خارج مشهود فلنا هل لها محرك خارج لا تحس ام لا وعلى الاول هل من شأنه ان يحس حتى يكون محسوس
الذات غير محسوس الآثار شأنه الجذب الحية بدلا جهة ولم يراع طيس كجذب الحية بدا وعلى ان يكون مفارق
الذات غير محسوس البتة على انه ليس من الواضح البين الغني على قبل ان الجسم بما هو جسم لا يجوز ان يفعل فعلا ضعا ولا ان يحرك تحريكا
في الذي لابد ان يشتمله الطبيعي ويبرهن عليه الالهي ان هذه الاجسام المتحركة هذه الحركات انما تقع حركاتها واثارها عنها
قوى التحريك التحريكا موجودة فيها اي مبادئ داخلة فيها لا ثبت قوة يصدر عنها الفعل والتغير على نهج واحد من غير ارادة ومنها
قوة يصدر عنها ذلك مع ارادة ومنها قوة متفننة الفعل والتحريك من غير ارادة ومنها قوة لذلك مع ارادة
وهكذا حال القسمة في جانب السكون بحسب الاحتمال العقلي فالاولى تسمى طبيعة بحسب هذا الاصطلاح والكلية
عنها جسم كالحجر في هبوطه وسكونه في وسط الفلك ومعنى قولنا لا يكون عنها جسم انه ما من جسم الا ويوجد فيه قوة مباشرة
لفعل الحركة او السكون على نهج واحد بلا شعور لها في مرتبة وجودها الخاص بلا اشتراط ان لا يكون معها قوة اخرى فوقها تفعل
او عقل او يكون واذا كانت فسواء اتحدت هذه معها خارجا من الآحاد او لم يكن والثانية تسمى نفسا فلكية كالفلك
في دورانه على الفلك عند محققي الحكماء والثالثة تسمى نفسا نباتية كالنبات في تغذيته ونشوه وتوليده والرابعة تسمى
نفسا حيوانية كالحيوان في احساسه ومشيه وشهوته وغضبه وربما قيل اسم الطبيعة على كل قوة تصدر عنها فعل بلا
ارادة فتعم النباتية وربما قيل لمبدأ كل فعل بلا روية فتعم النفس الفلكية وغيرها حتى العنكبوت في نسج شبكتها والنحل في
هندسة بيوتها انه بالطباع لكن التي موضوع العلم الطبيعي الباحث عن احوال المتغيرات هي الطبيعة بالمعنى الاول
التي لا يكون عنها جسم وليس على الطبيعي ان يتكلف اثباتها بل على صاحب الفلسفة الاولى وعلى الطبيعي ان يعرف حقيقة
مهيتها ولا يتعرض لمن ينكر وجودها اذ فيه كلام ثش فكلام ذكره من قبل من جهة ان الفلك يتحرك محركا كالطبيعي حكمه

بل عليه ان يلتمس اثباتها مقدم

في هذه المسئلة وامثالها حكم المحل القابل وارجاع الالهي حكمه فيها حكم المعطي الفاعل وقد حدت الطبيعة بانها مبدا
اول الحركة ما هو فيه وسكونه بالذات لا بالعرض وهذا كما هو موروث من الامام الاول المعلم الفلسفة وبرسم
كما وجد في الشفاء ان معنى قولنا مبدا الحركة اي مبدا فاعلي يصدر عنه التحريك في غيره اعني الجسم المتحرك وقد وقعت
الاشارة هناك بقوله ان معنى الفاعلي في استعمال الطبيعيين وفي الالهيين ففي الطبيعة هو الذي يكون مباشره زمانيا وعلى التدريج
ثم ينبغي ان يعلم ان الطبيعة لا يجب ان يكون في كل شيء مبدا للحركة والسكون معا ولا ايضا يجب كونها
مبدا للحركة المكانية فقط بل المراد انها مبدا لكل امر ذاتي يكون للشيء من الحركة ان كانت او السكون ان كان
سواء كانت الحركة في اين او كم او كيف او جوهر او نحو اخر ومعنى قوله اولا اي مباشر قريب لا واسطة بينه وبين
تحريكه فمعنى لا يكون النفس مبدا لبعض حركات الاجسام التي هي فيها ولكن بواسطة الطبيعة حتى ان قوما اعتقدوا
ان النفس في ذوات الانفس تفعل حركة الانفعال بواسطة الطبيعة وهذا حق عندنا في الحركات الانتقالية الارادية
التي تكون للحيوانات دون ما يكون كسقوط ابدانها من فوق الى تحت كما لو حاذاه بقاء اليك بل ان مباشر كل حركة
هو الطبيعة سواء استخدمت او استخدمت للنفس واما الشيخ فقد انكر ذلك واستبعده حيث قال ولا ارى الطبيعة تستحيل
محركة لا عضاء خلاف ذلك لا عضائه خلاف ما توجبه وانها طاعة للنفس ولو استحالت الطبيعة كذلك لما حدث الاعياء
عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها ولا تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة وقد برانه فرع ما ذكره وحصل الاول بان الطبيعة
ليست واحدة بالنوع وعدتها جنسية والتي في العناصر والمعادن غير التي متوسطة بين النفس وتحريكها الانية والكمية والنفسية
ثم العجب منه انه جوز مثل هذا التوسط واستخدام في غير التحريكات المكانية ولم يجوز فيها وان كان الذي جوزه على طور غير
الطور الذي نحن عليه لان النباتية والحيوانية عنده اعراض وكيفيات فعلية وانفعالية وعندنا جواهر صور مقومة وقوله ما هو القوس
فيه ليفرق بين الطبيعة والصناعة والقواسر واما قوله بالذات فقد حمل على وجهين احدهما بالقياس الى المحرك والاخر
بالقياس الى القابل اي المتحرك فمعناه على الوجه الاول ان الطبيعة تحرك لذاتها لا عن تسخير قاسر فيستحيل ان لا تحرك
حين خلوها عن مانع حركة غير الحركة التي لا جرم قاسر ومعناه على الوجه الاخر ان الطبيعة تحرك ما تحرك عن ذاته لا عن خارج اوجهين
وقوله لا بالعرض ايضا يحمل على وجهين احدهما بالقياس الى الفاعل والثاني بالقياس الى القابل فالاول ان الطبيعة
مبدا لما كان متحركا بالحقيقة لا بالعرض والحركة بالعرض مثل حركة ساكن السفينة بحركة السفينة والثاني انه اذا حركت
الطبيعة صنما من نحاس فهي تحركه بما هو صنم بالعرض لان تحريكها بالذات للنحاس لا للصنم ولذلك لا يكون الطبيب الطبيعة

اذا عالج

واسطة قاصر

اذا عالج نفسه وحرك الطب ما هو فيه ثانيا من حيث هو مريض بل من حيث هو طبيب فلم يكن برؤه عن المرض لانه طبيب ولكنه
لانه متعالج فانه من حيث هو معالج لشيء ومن حيث هو متعالج شيء لانه بالحيثية الاولى صانع للعلاج وبالحيثية الاخرى قابل له
له مريض متضرر قد نسخ لبعض الواردين لهذا الباب بعض الاقوال لبس ان يستقصر هذا التحديد وتوهم له استقصاره ان يزيد
عليه زيادة فقال ان هذا التعريف لا يدل على هذه الطبيعة لا على جوهر ذاتها بل على نسبتها الى ما يصدر عنها
ويجب ان يزاد في حدها فقال ان الطبيعة قوة سارية في الاجسام تفيد التخليق والتشكيل وتحفظها وهي مبدا لكذا
وكذا وهو الذي عليه الشيخ ان هذه الزيادة تكلف يستغنى عنه وان ما فعله رديء فانه غير محتاج اليه ولا الى بدله
فقال اما الزيادة التي رآها بعض الاجلين باطلا واما ان يزيد ما فقد خص باطلا فان القوة التي كالجنس في رسم الطبيعة
هي القوة الفاعلية واذا حدت حدت بانها مبداء الحركة من اخر في اخر بانه اخر وليس معنى القوة الا مبدا التحريك
يكون في الشيء وليس معنى السريان الا معنى الكون في الشيء فان المراد اذا كان انه منقسما كان الذي يكون من حيث ذاته ايضا
منقسما ساريا فيه وليس معنى التشكيل الا واخلا في معنى التحريك وليس معنى حفظ الكل والاشكال الا واخذ في التسكين
هذا الرجل قد كرر اشياء كثيرة من غير حاجة اليه وهو لا يشعر ومع ذلك فان هذا المستدرك لم يعلم ان هذا الرسم
قد حسب انه اذا قال قوة فقد دل على ذات غير مضافة الى التي ما هي فان القوة مفهومها هو مبدا التحريك
والتسكين لا غير فالقوة لا يرسم الا من جهة النسبة الاضافية هذا تلخيص كلامه اقول كون الطبيعة مبدا لاحقيها
الذاتية منه الحركة وغيرها ليس على سبيل ان تكون من الصفات العارضة لذاتها لحقتها كالضاحك والكاتب للانسان
من وجودها في نفسها ووجودها مبدا لكذا وكذا اي واحد بلا تغاير والمذكور في تعريفها ليس كلها من كلام الشيخ
احد تحت مفهوم الاسم رسما بحسب الحقيقة والذات ولذا ينبغي ان يعلم ان كون هذا المبدا للطبيعة قوة
وصورة وان كان بحسب مفهومات متغايرة لكن قد علمت ان تكثر المفهومات وتغايرها لا يقتضي تغاير الوجود
الوجود الذي هو مصداق الجميع فهذه القوة في كل واحد من انواع الجسم شيء واحد حسب ما يرتب
عليه بها افعاله واثاره الذاتية الجسمانية من الحركات والاستحالات وغيرها سواء كانت متحصلة
القوام بجوهر نفس في اولا ونسبتي لهذا الشرح في نسبة الطبيعة الى ما فوقها من الصورة والنفس والى
ما تحتها من المادة والحركة والاعراض قال الشيخ في الشفاء ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا فطبيعته
هي القوة التي تصدر عنها تحركه او تغيره الذي يكون عن ذاته وكذلك سكونه وثباته وصورته هي ماهيته التي هو بها هو

بماهيه

هي المعنى الكامل للمهية والاعراض هي التي اذا ظهرت مادة الصورة وتمت نوعيته لزمت او عرضت له من خارج وان
كانت طبيعة الشيء هي بعينها صورته وربما لم يكن اما ما في البسيط فان الطبيعة هي الصورة بعينها وقد تسمى الحركات
والافعال سميت طبيعة واذا نسبت الى تقويمها للنوع سميت صورة الصورة الا باشتمال قوة اوليت هيولى لها او نوع اثرها
وتلك غير محسوسة وعنها يصدر الآثار المحسوسة من البرودة والثقل وهو المبدأ لا يكون للجسم وهو في حيز الطبيعي فيكون
فعلها في جوهر الماء اما بالقياس الى المتأثر عنه فالبرودة واما بالقياس الى المؤثر فيه المقابل له فالرطوبة واما بالقياس الى المكان
المناسب الغريب فالتحريك وبالقياس الى المكان المناسب فالتسكين واما في المركبات فالطبيعة كشيء من الصورة
ولا يكون كنه الصورة فان تلك الاجسام لا تصير هي ما هي بالقوة المحركة لها بالذات الى جهة وحدها وان كانت لابد لها
في ان يكون هي ما هي من تلك القوة فكان تلك القوة جزء من صورتها وكان صورتها تجتمع من عدة معان فيتحد كالكل التام
فانها يتضمن قوى الطبيعة وقوى النفس النباتية والحيوانية والنطق واذا اجتمعت هذه كلها نوعا من الاجتماع اعطت
الماهية الانسانية واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى هذا ملخص كلامه وفيه امور صحيحة على طور
حكمتنا المشرقية وامور هي نزلنا كما يظهر على من تتبع ونذكر في مواضع من كلامنا فقوله صورة الشيء هي ماهيته التي هو بها هو
... وماديته هي المعنى الكامل للمهية كلام اصل صحيح يجب التعويل عليه في جميع المواضع وهذا الذي ذكره احد ما يبتنى عليه كثير من نظائره
سيما التي في علم المعاد فكل حقيقة نوعية فهي هي بصورتها التي تقوم نوعها وتحصل جنسها ويتفرع عليه امور منها كون النفس
الانسانية في ذاتها مصداقا لجميع المعاني التي توجد في الحيوان والنبات والمعدن على وجه الاطلاق ومنها مسئلة اتحاد
العاقل والمعقول ومنها جواز الحركة الاشتدادية في الجوهر واما قوله وربما كانت طبيعة الشيء هي بعينها
صورته كالبسيط وربما لم يكن كالمركبات فلا يخلو من اضطراب اما اولا فلان قوله كالبسيط يعني به العناصر
الاربعة كما يعلم من موضع آخر من كلامه مع ان الفلك لا طبيعة له ولذا الكواكب لا طبيعة لها وانما لها ميل
فقط وهو من الكيفيات كالثقل والخفة وفيه ما مر من ان الافلاك ولذا الكواكب لها طبيعة خاصة
واما ثانيا فقوله ربما لم يكن ان اراد به ان المركب الحيواني والنباتي صورته النوعية هي النفس وهي باقية وغير طبيعته
وكانه اراد ههنا بطبيعة الحيوان مثلا صور العناصر التي هي اجزاء مادته وقد ثبت تعلم ان شيئا منها
ليست طبيعة الحيوان بما هو حيوان ولا النبات بما هو نبات وان اراد به غير تلك الطبايع من التي
هي مبادي حركات النشو والارادة فالحق انها عين الصورة الحيوانية والنباتية وجودا وهوية وغيرها

معنى وجهة

معنى وجهة قوله فالطبيعة كشيء من الصورة ولا يكون كنه الصورة وكذا قوله وكان تلك القوة جزء من صورتها
يحتمل وجهين احدهما ما هو المختار عندنا وهو ان معنى الطبيعة المذكورة احد معان يتضمنها الصورة النوعية التي للمركب
فتلك الصورة مع وحدتها يتضمن معنى تلك القوة من كونها مبدأ قريبا للحركات والاستكمالات الناشئة عنها فهي ثابتة لها
لا بالعرض وان جاز وجود تلك القوة منفردة في مادة اخرى بالنوع لا بالشخص باعتبار اخذها بشرط لا شيء اخر
وثانيهما وهو الذي قصده الشيخ كما يظهر من مواضع اخرى من كلامه هو ان هذه القوة توجد في مادة المركب
من الاسطقسات ومعنى الصورة محمول على المركب لانها يتحد مع الفصل باعتبار اخذ معناها لا بشرط شيء او الفصل
محمول على المركب ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود فيكون تلك القوة جزء من الصورة بهذا الوجه وهذا وان
كان وجها صحيحا الا ان النظر يعطي ان صورة الشيء التي هي مبدأ فصله الاخير يتضمن وجهه البسيط جميع
المعاني الموجودة في القوة التي تحتها بوجه اعلى وابسط وكذا قوله وكان صورتها تجتمع من عدة معان فتتحد الى
آخره يجري فيه الاحتمالان المذكوران وكذا الكلام في قوله واما كيفية نحو هذا الاجتماع فالاولى ان يبين في الفلسفة الاولى
فان الذي يستفاد من كلامه في غير هذا الموضع في كيفية هذا الاجتماع المناسب لمقاله هو ان صورة كل نوع مركب من عدة
قوة كالانسان مثلا يجب كونها مبدأ لصدور مواد على ترتيب ونظام كانها تجمع الكل في واحد لكونها مرتبطا بواحد على
التناسب والترتيب يجعل الكثير شبيها بواحد واما الذي يهدي اليه النظر الدقيق ان الصورة كالصورة الانسانية مثلا
وهي النفس الناطقة على وحدتها جامعة لجميع قواها الحيوانية والنباتية والمعدنية على وجه مبسوط شريف ولذا الكلام في كل
صورة بالقياس الى ما دونها فان قلت اذا كانت الصورة مبدأ فاعليا للقوى فاي شيء فيه الصورة منها فيلزم ان
لا تنفعل عنها ولا تستكمل بها قلنا هذه الصورة المقومة للمواد وقواها ليست في قوة الوجود كالمبادي العقلية حتى تتبرأ
عن المواد وقواها كل البراءة فلكل منها جهتان جهة فاعلية وجهة استكمال وجهة غناء وتكميل وقد مر في مباحث
التلازم بين المادة والصورة كيفية تحقق هاتين الجهتين فالصورة مقومة للمادة من جهة اصل حقيقتها بانها
جوهر عقلي مقتضية تكونها من الاتصال وهي مفتقرة الى المادة في عوارضها الانفعالية وهيئاتها المسماة بالمشخصات
وكلامنا في الصورة من جهة اصل حقيقتها لا من جهة تأخرها عن المادة وافتقارها اليها فانها بتلك الحيثية
صورة من سنخه ولا المادة من تلك الحيثية مادة بل موضوعا وهكذا الكلام في كل صورة ومادة حتى النفس
والبدن فان النفس محصلة للبدن وقواها من حيث اتصالها بالمبدأ الفعال على نحو شركة دون الاستقلال الاتم

الا اتصال وحينئذ تستغني عن البدن كمن استغنى ... وهي قائمة بالبدن مفتقرة اليها في طلب الكمال من حيث نقصها لا عن المبدأ
ومن جهة قصورها ونقصانها هذا ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد علمت نسبة الطبيعة الى الصورة ونسبتها ... ونسبة
الى النفس كلها او ما اليه اما الى ... كالفلك ... فان طبيعتها ونفسها شيء واحد في الوجود وذلك الواحد ذو شؤون
ودرجات بعضها عقلية وبعضها نفسانية مدركة للجزئيات وبعضها طبيعية سارية في الجسم مباشرة للحركة الدورية التي
على نهج واحد من غير ارادة بحسب هذه المرتبة اعني القوة السارية في الجسم وان كانت الحركة ارادية بحسب قوة
نفسانية تسمى بهذه القوة الطبيعية ضربا من الآلة وهذه القوة القريبة من فعل الحركة كما سبق تحقيقه واما
نسبتها الى المادة فالتقويم بوجه والتخصيص بوجه والتنويع بوجه كما علمت في مباحث الماهية واما نسبتها الى
الحركة والسكون فالاستلزام والاستتباع من غير تخلل ... بينهما واما نسبتها الى الاعراض
ففي بعضها الافادة والتحصيل وفي بعضها التهيئة والاعداد وايضا فمن الاعراض ما يعرض للجسم الطبيعي
من خارج ومنها ما يعرض من جوهر الشيء فبعضها تابع للمادة كالسواد للزنجي وانتصاب القامة وحسن الشكل والعقد
وبعضها تابع للصورة كالذكاء والفرح وحسن الضحك وغير ذلك في الناس وقوة الضحك قال الشيخ
في بيانه ان هذه الامور وان لم يكن بد من وجودها ان تكون في مادة فانها تنبعث من الصورة وتنبعث منها اولا وتعرض
لها بوجه آخر لا تحتاج الى مشاركة المادة وذلك اذا حقق لك في علم النفس اقول جميع الاعراض تابعة للصورة وهي
منبعها ومبدأها الا ان الصور متفاوتة قوة وضعفا وتجردا وتجسما وليس شأن المادة الا القبول والانفعال
فلا فرق بين عرض وعرض في ذلك بل كل عرض نسبته الى الصورة بالوجود والصدور والى المادة بالتهيؤ
والقبول لكن بعض الصور قريبة الذات من افق المادة الجسمانية كالصور المعدنية والنباتية فكذلك الاعراض
التابعة لها كالاشكال والالوان وبعضها بعيدة الذات عنها كالنفوس سيما الانسانية والفلكية فكذا الاعراض
الناشية منها وكل تلك الصور العالية الشريفة حيثما وجدت منبعثة في المادة صور وقوى متوسطة بينها وبين
المادة السافلة الجسمية فلا جرم يوجد منها في تلك المادة اعراض متفاوتة في القرب والبعد منها فلاجل ذلك
يقع الاشتباه فيقال لبعضها انها تابعة للصورة ولبعضها انها تابعة للمادة والتحقيق ما اشرنا اليه وبالجملة فجميع الصور الا ما هو
له اصلا لا بحسب الذات ولا من جهة افعالها القريبة كالعقول القادسة فكذلك اعراضها التابعة لا انها المعاني العقلية
والصفات العقلية كالعلم الكلي والقدرة التي ليس معها شوب تغير ولا ارادة التي هي عناية محضة لا التفات معها

على السفل

على السفل وبعضها صور لا تعلق لها بالمادة ذاتا ولها تعلق اضافي من جهة افعالها المتغيرة الزمانية كالنفوس الفلكية وكونها
ولذلك اعراضها التابعة كالعلوم النفسانية المتغيرة والارادات المتجددة وبعضها بين المرتبتين صور قوية التعلق بالمواد
شديدة النزول اليها متفاوتة في النزول وغايتها في النزول ما يكون سارية في جميع اجزاء المادة التي فيها
على نسبة واحدة من غير تفاوت كالطبائع الاسطقسية والمعدنية فانها ذوات اجزاء مقدارية كاجزاء الجسم وارفع
منها قليلا الصورة النباتية فان لها بعض اجزاء النبات اربط واعلق دون البعض فلها شيء من المادة كالاصل لا تبقى الصورة
اعني النفس النباتية بدونه فاذا قلع جف النبات وفسد كله ولها شيء كالفروع اذا قطعت لم تفسد صورة الكل ما دام الاصل
باقيا وايضا يتبدل اجزاء النبات بحسب التغذية والتحليل والنفس باقية ضربا من البقاء وارفع درجة من صورة النبات
صورة الحيوان فان بعضها يبقى وان بقي عضو في البدن بشخصه بقاء شخصيا وبالجملة فقد وضح غاية الوضوح ان قوام كل
مركب نوعي طبيعي بصورته او ما هو كالصورة اقوى واكد من قوامه بمادته او ما هو كالمادة حتى صح ان يقال الطبيعة التي هي صورة
وما اشد سخافة رأي طائفة من المتقدمين حيث فضلوا جانب المادة في التقويم على جانب الصورة متمسكين بحجة ... انه لو كان
الصورة هي الطبيعة في التي ... السرير اذا عفن وصار بحيث لو زرع لنبت فرع سرير او كذلك ... يرجع الى الطبيعة
خشبية وهذا القائل كما ذكره الشيخ كانه رأى ان الطبيعة هي المادة ولا كل مادة بل المحفوظ ذاتها في كل تغير وكانه لم يفرق
بين الصورة الصناعية والطبيعية ولا ايضا بين العارض والمعروض والصورة ولم يدر ان مقوم الشيء
يجب ان لا يكون منه بد عند وجود الشيء لا عند عدمه ايضا بل الصورة للشيء ما يكون الشيء هو ما هو بالفعل والمادة هي ما يكون
بالقوة فلا يفيد المادة وجود الشيء بالفعل بل ان افادت فانما افادت قوة وجود الشيء لا غير الا ترى ان الطين
واللبنات اذا وجدت كان البيت موجودا بالقوة واما كونه بالفعل فيستفاد من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورة
البيت لا في مادة لاستغنى عن اللبنات وما يجري مجراها لكن حاجة بعض الصور الى المادة لنقص وجودها الشخصي وضعفها لا لاجل
حقيقتها النوعية وسيظهر لك في مباحث المعاد ظهورا اتم مما سبق في مباحث المثل الالهية ان جميع هذه الموجودات
المركبة لها وجود صوري في عالم مقدس مجرد عن هذا العالم هذه المواد واستعداداتها وذلك العالم كله صورة بلا مادة
ووجود فيه فعل بلا قوة وكمال بلا نقص وقرار بلا حركة ودوام بلا تجدد والحركة لا توجد في ذلك العالم اصلا لا فيها
نصب ولا فيها لغوب واعلم ان ههنا الفاظا مشتقة يستعملها اهل العلم فيقال الطبيعة والطبيعي وما له الطبيعة وما بالطبيعة
وما بالطبع وما يجري مجرى الطبيعة فقد يستعمل على معان متقاربة المأخذ عندنا والذي يذكر منها ثلثة فيقال الطبيعة للمبدأ

تشعبة في
الطبيعة

الذي قد عرفتها اعني مباشر الحركة والاستحالات ومقابلاتها ويقال لما يتقوم به جوهر جوهر كل شيء ويقال طبيعة لحقيقة كل شيء

وذاته واما الطبيعي فهو كل ما ينسب الى الطبيعة وذلك اما ما فيه الطبيعة واما ما عن الطبيعة فالذي هو المتصور بالطبيعة

كالجزء من صورته واما الثاني فكالآثار والحركات وغيرها من الزمان والمكان والكيفية واما ما له الطبيعة فهو في نفسه

مثل هذا المبدأ اعني الجسم المتحرك لطباعه والساكن لطباعه واما ما بالطبيعة فهو كل ما وجه بالفعل عن الطبيعة

بالوجه الاول كالاشخاص الطبيعية او بالوجه الثاني كالانواع الطبيعية واما ما بالطبع فهو كل ما يلزم الطبيعة

كيف كان على ما يحتمله القصد كالاشخاص والانواع الجوهرية او لازما لها كالاعراض اللازمة والكائنة واما المجرى

المجرى الطبيعي فمثل الحركات والسكنات التي توجبها الطبيعة بنفسها لذاتها خارجة عن مقتضاها وكذا ما يخرج عن مقتضاها ربما

كان عنها بنفسها كسبب قد ينفعلها وهو المادة فان الرأس المفرط والاصبع الزائدة ليس على المجرى الطبيعي ولكنه

بالطبع وبالطبيعة بمعنى انه بسبب الطبيعة ولكن لا لنفسها بل لعارض هو حال المادة بحسب كميته او كيفية تقتضي ذلك

اعلم ان الطبيعة قد تكون جزئية وقد توجد كلية والاولى هي الطبيعة المخصصة لشخص شخص والثانية هي التي توجد

بمعارفة الهوية عن المادة المولدة الجزئية نسبتها الى هذه الشخصيات نسبة الفاعل الى فعله ونسبة ~~الفروع الى الاصل~~ الاصل الى

الفروع والكلي بهذا المعنى غير الماهية الكلية التي لا توجد الا بالعقل في الاعيان بل ثابتة في الوجود بوجود الآثار التي تحكم

عليها بل التي عنها في الوجود وغيرها تحت التصور عند الشيخ واما الكلي الذي كلامنا فيه فهو صورة عقلية مجردة قد احتج

والمعنى جميع عن المولدة الجزئية والشيخ قد انكر وجودها في الاعيان حيث قال لا وجود الا للقوى المنطبعة التي في القوابل ولم تثبت

الست متعددة ثم انقسمت تتم لها نسبة الى شيء واحد ونسبة الى الشيء الواحد الذي هو المبدأ لا يرفع الاختلاف الذاتي بين

الاشياء ولا تقوم المتنوعات مجردة بانفسها بل لا وجود للطبيعة بهذا المعنى لا في ذات المبدأ فانه لم يمكن

ان يكون في ذاته شيء غريب عن ذاته ولا في طريق السلوك الى الاشياء كانه قائل لكنه لم يصب ولاله

وجود في الاشياء متعددة بلا اختلاف بل طبيعة كل شيء اخر بالنوع او بالعدد وانتهى اقول قد استقصينا الكلام

فيما سبق في اثبات ان لكل طبيعة نوعية صورة واحدة عقلية في عالم المفارقات نسبتها الى هذه الطبائع

الجزئية نسبة الكل ~~الى الجز~~ الكامل الى الناقص ونسبة الاشد الى الاضعف فلا نعيد ذكره والعجب ان

الشيخ معترف بان للطبائع الجزئية غايات وان الغاية في تعاقب الاشخاص هي بقاء النوع وذكر ان الكلي

ربما كانت كلية على الاطلاق وكلاهما لا وجود لها في الاعيان وذواتا قيمة الا في التصور ولا وجود الا الجزئي

١٤١هم

اما احدها فهو ما نقله من سنة ابو محصل التدبير الواجب في استحفاظ النوع والثاني ما نقله من سنة ابو محصل التدبير الواجب

في استحفاظ النوع على نظامه فنقول اذا لم يكن للصورة الكلية وجود عقلي مستقلا في الاعيان فاي معنى لاستحفاظ

في هذا العالم من جهة نسبة الجزئيات اليه وذكر ايضا في الالهيات في فصل اثبات الغاية في اشخاص الكائنات

التي لا تتناهى حيث لا تنتهي الى غاية بهذه العبارة واما اشخاص الكائنات الغير المتناهية فليست هي الغايات الذاتية

في الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هو ان يوجد مثلا الجوهر الذي هو الانسان او الفرس والنخلة وان يكون هذا الوجود وجودا

دائما ثابتا وكان هذا ممتنعا في الواحد المشار اليه لان كل كائن فاسد فاستبقى بالنوع والغرض الاول هو بقاء الطبيعة

الانسانية مثلا فهو العلة التمامية لفعل الكلية فهو واحد لكن هذا الواحد لابد في حصوله باقيا من ان يكون اشخاص

بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تناهي الاشخاص غرضا على المعنى الضروري اقول وفيه مدح في كلامه احدها ان الطبائع

للطبائع النوعية مستقلة والآخران الغاية والغرض الاصلي في فعل المبدأ الفاعلي هي الطبيعة النوعية دون

الاشخاص الا على وجه التبع وعلى قسم من الضروري المذكور في موضعه لكن ما بالاضطرار والجرة فان الغاية ما يعلم

والتي يتوجهها القصد والغرض بالذات يجب ان يكون موجودة في الاعيان وجودا اقوى من وجود ما لا يتوجه اليه القصد

من الفاعل الا بالعرض وعلى وجه الاستتباع في ان نفس الطبيعة بالذات سواء كانت كلية او جزئية ليس

الا الخير والصلاح لا الشر والنقص وقال الشيخ ان كثيرا مما هو خارج عن مجرى الطبيعة الكلية الجزئية ليس كذلك خارج

عن مجرى الطبيعة الكلية فان الموت وان كان غير مقصود في الطبيعة الجزئية التي في زيد فهو مقصود في الطبيعة

الكلية من وجوه احدها ما لتخلص النفس عن البدن للسعادة في المعاد وهي المقصودة ولها خلق البدن واذا اختلفت

نفس بسبب من الطبائع بل سوء الاختيار وليكون للعوام اخرين فالهم في استحقاق الوجود فان هذا الشخص في وجوده فانه ان

فلذ هيولاه لم يسع للاخرين ولا قوة حد قوة المادة فصل للاخرين وهم يستحقون مثله في الوجود وليسوا اولى بالعدم

الدائم من هيولاه بكون فهذه وغيرها مقاصد في الطبيعة الكلية وكذا الاصبع الزائدة هي مقصودة في الطبيعة

الكلية التي تقتضي ان يكون لكل مادة ما يستعد لها من الصور ولا يعطل فاذا فضلت مادة تستحق الصورة الاصبعية

لم تحرم ولم تضيع انتهى اقول فيه موضع بحث من وجوه احدها ما مر من لزوم التدافع في كلامه حيث اثبت هاهنا وجود طبيعة

كلية في الاعيان وقد انكر في هيئته فيما مر وثانيها ان شر الموت والنقص وما يجري مجراها غير منسوب بالذات الى الطبيعة

الكلية كانت او جزئية ثم نظرتها الاولى الى كمال صوري اخر وغاية ذاتية اخرى للطبيعة الزوال عن ذاتها الاولى لطبائها

ثم انها الاخرى فيدل انها فسدت او ماتت وليس الفساد والموت فعل الطبيعة بالذات وهي سبب الفساد بالعرض
وعلى سبيل التبع وثالثها ان الذي ذكره سبب لفعل الموت من الطبيعة الكلية من ايصال النفس الى السعادة الاخروية
مخصوص بالنفوس الانسانية ولا يجري ما ذكره في النفوس الحيوانية فضلا عن النباتية مع ان الموت والفساد لحقها ايضا من جهة
الطبيعة ورابعها ان تلك السعادة على ما قرره في مبحث المعاد … ذهب اليه هو واكثر اتباع المعلم الاول
عقلية صرفة فهي لا تحصل الا لجماعة من النفوس الانسانية هي اقل قليل من البواقي والذي تفعله الطبيعة الكلية من الغايات الذاتية
لا بد وان يكون عاما او اكثريا كما مر في مبحث الغاية فلو كان قضاء الموت من الطبيعة لبلوغ النفس الى تلك السعادة لزم ان يكون
جميع الناس او اكثرهم سعداء ولا يكون الشقي الا نادرا منهم وليس الامر كذلك عندهم فالحق ان جميع الطبائع متوجهة لذاتها
الى كمالاتها وغاياتها والتخلف عن البلوغ اما لقسر قاسر او عروض قاطع او قصور طبيعة وان حكم عروض الموت ليس لضرورة
حال البلوغ الى السعادة وان السعادة العقلية في حصول الكمال والفعلية وان جميع النفوس المفارقة عن هذه الابدان لها درجة
افضل … والله من هذا الوجه كما في الشقاوة والكمال كما سيأتي بيانه في علم المعاد

في موضوع العلم الطبيعي ومباديه

قد تقرر في علم الميزان وفي فن البرهان منه ان العلوم منها كلية ومنها جزئية والمراد من العلم الكلي ما يبحث فيه عن احوال الموجود
بما هو موجود وعن عوارضه الذاتية التي لا يفتقر في عروضها له الى ان يصير نوعا معينا رياضيا او عدديا او نوعا واقعا في التغير كما
الطبيعي الا في … التعليمي والطبيعي فالطبيعي علم جزئي ولكل علم جزئي موضوع خاص جزئي فموضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس
من حيث هو واقع في التغير والمبحوث عنها فيه هي الاعراض اللاحقة له من هذه الحيثية سواء كانت صورا او اعراضا او نسبا واضافات وحركات
طبيعيات من جهة نسبتها الى القوة التي تسمى طبيعة كما عرفتها فبعضها موضوعات لها وبعضها آثار وحركات تصدر عنها
ولا شك ان للامور الطبيعية مبادي واسبابا وقد ثبت ان العلم بذي السبب لا يحصل الا من جهة سببه فلا سبيل
الى تحقق معرفة هذه الامور الطبيعية الا بالوقوف على معرفة مباديها واسبابها وتلك المبادي لا تكون الا مبادي لكلها
او بعضها فيشترك فيها الجميع او لبعضها دون بعض اما التي تعم جميعها وتشترك فيها الكل وهي المبادي للموضوع المشترك ولاحواله
المشتركة فلا يمكن اثباتها اذا احتيج الى الاثبات في صناعة الطبيعيين كما علم في فن البرهان من الميزان بل اثباتها على
صاحب العلم الكلي وليس على الطبيعي الا قبول وجودها وضعا وتصور ماهيتها انية … المبادي التي تخص جزءا منها دون غيره
اشتراك الجميع فيها فلا يبعد ان يعهد العلم الطبيعي اثباتها انية ولمية سيما ان الاشياء الطبيعية اذا كانت لها مباد وغايات مشتركة
واخرى جزئية مختصة مثل مبادي النمو والحس فطريق التعلم والتعليم فيها الابتداء في السلوك مما هو اعم والانتهاء الى ما هو اخص

وهذا في

١٤٥

وهذا الحكم في العموم والخصوص معلوم لمن له ادنى بصيرة فانك اذا اردت ان تعرف مهية الانسان بحده وحقيقته فمعرفتك
للجسم وهو جزئه المادي كان اقدم من معرفتك لمنوعه فثبت ان العام اعرف عند العقل من الخاص ومن لم يتحقق نفسه
بالفلسفة الالهية يعرف ان مبادي الوجود وايضا كالفاعل والغاية اقدم في التعرف في ذاتها من معلولاتها وكانت في …
هذا البحث … وما تحقق المنهج الاشرف في التعليم ان يكون السلوك العلمي تابعا للسلوك الوجودي النازل من الاعلى الى الادنى
ومن الاعم الاشمل الى الاخص الاقل فمن اراد ان يعرف الامور الطبيعية فينبغي له ان يعرف اولا مبادي الطبيعة المشتركة
الى تلك الطبيعة واحوالها ومنها الى الطبائع المخصصة واحوالها من جهة مباديها الغير المشتركة اذ الامور العامة اعرف عند
عقولنا من الامور الخاصة واما عند الطبيعة فان كانت جزئية فالشخص الجزئي اعرف عندها من المعنى النوعي ولهذا المعنى الجنسي فان
المقصود في الطبيعة الجزئية ليس ان توجد حيوانا مطلقا ولا جسما مطلقا بل توجد اولا جسما خاصا ثم حيوانا خاصا ثم انسانا
وهكذا الى ان ينتهي الى حقيقة خاصة تامة لتحقق كمال في الطبيعة واما المقصود في الطبيعة الكلية فالمعنى الذي حققناه فهو
وهو الانسان الكامل الذي … خواتم الكلم … طبيعة كلية …
اولا وبالذات وجود ما هو اتم واشرف منها في المحيطة والجنسية ثم الكلية على وجه الطبيعة والنزول وهكذا الى ان
في التنزل الى الجسمية والهيولى فالمقصود في عند الطبيعة ليس الا كمال الوجود والوجود كما علمت متفاوت في القوة
والضعف والبسط والقصور وليس مقصودها كما زعمه جهة كلية نوعية كانت او غيرها اذ المهية غير مجعولة ولا مقصودة بالذات
كما سبق وبيان المجهول في القصد … هو الوجود ولكن الوجودات قد تشترك في معنى نوعي او جنسي او غيره للعقل
ان يتصورها ويتوسل من تعرف بعضها الى بعض لتعرف الآخر ولاجل ذلك كان العام اعرف عند العقل من الخاص لان العقل
يتفطن به اولا من صفات الموجودات هو المعنى المشترك بين الكل كالشيئية والموجودية ثم المعنى الذي دون ذلك
في الاشتراك كالجوهرية والعرضية ثم كالجسمية وهكذا الى ان ينتهي الى معنى يختص كل نوع ولذلك الناس كلهم كالمشتركين
في معرفة العموميات وادراك المفهومات التي لا كمال يعتد به فيها وانما يتميزون بان بعضهم يعرف الخصوصيات وينتهي
الى النوعيات متعمقا في التفصيل وهذا الامعان في تحقيق الخصوصيات ينتهي ببعض من هؤلاء الى الاطلاع على عقولهم
صورا عقلية وجودية … كالعلة نورية هي مبادي النوعيات وهذا هو الطرف الاعلى من الكمال وهو النتيجة الكبرى
من معرفة المعاني العامة والخاصة ولذا فيقال المعرفة بهذا البحث هذه غير الاحساس لان حصول الاحساس كان متقدما
على حصول تلك العموميات والمخصصات بعد ذلك وربما وقف عليه بعض … بعضهم في المعرفة
على الحسيات العامة كمن عرف الجسمية من ان يحصل منها المعاني الفصلية كان في حيز تعرف … الحصل

وهذا في مباحث المقوم ولكن الجسم الذي وقف عليه من معرفته الحس حتى يعرف منه الحيوان فاذا انتهت
المعرفة الى الطبايع النوعية واحوالها وقف النظر الطبيعي وليس بعده الا المشاهدة الحضورية للطبايع العقلية والصور المفارقة
واما معرفة الطبايع الجزئية فليس يابى العقل بالقوة من معرفتها لان وجودها كمال للموضوع الجسماني وليس بكمال للموضوع
العقلي في تحديد المبادي التي للطبيعيين ان يأخذوها في سبيل المصادرة والوضع واعلم ان للاشياء الطبيعية
مبادي تستند اليها اما جهة الموضوع اعني الجسم الطبيعي من حيث قبوله للتغير فهي كانها مركبة من معنى الجسم الطبيعي
والحيثية المذكورة واما الجسم الطبيعي فقد مضى تحقق جهته واما معنى الحركة والتغير فهو ايضا قد علم واما المبادي للجسم الطبيعي
من حيث هو جسم طبيعي وهو كالجزء من جهة الموضوع للعلوم الطبيعية مبادؤه من حيث هو كائن الجوهر فاسد بل منغمر في الحكمة
زيادة في المبادي فالمبادي التي تحصل بها الجسمية منها ما هي اجزاء من وجوده وحاصلة في ذاته وهويته وهي اثنان احدها
المادة كالخشب للسرير وثانيهما الصورة كالهيئة للسرير فالاول استنه لو تحض يسمى هيولى وموضوعا وعنصرا واسطقسا
على اسم بحسب اعتبار معنى آخر والثاني هو الصورة الجسمية وهي كون الجسم بحيث يصح ان يوجد فيه ابعاد خطية متقاطعة على
زوايا قائمة قوائم وهي ايضا اضعف الصور وجودا ووحدة حيث يبقى مع اعدادها التشكلات والتمامات وكل من هذين
كما هو مبدأ الجسم بما هو جسم كذلك مبدأ الجسم الذي هو نوع من انواع ذلك الجسم لان سائر الصور التي
للطبيعيات التي هي مبادي اجناسها وانواعها لا تنفك عن مقارنة الجسم الطبيعي مطلقا فتكون المادة الاولى
التي هي احد مبادي الجسم الذي بمنزلته من الجسم منزلة الخشب من السرير نسبتها الى الاجسام وذوات تلك
الصورة بهذه النسبة فتكون جوهرا اذ نظر الى ذاتها عرضا في الآتي من الصور حالة فيها لكن من شأنها
ان تقبلها مجتمعة او متفرقة سواء كان ذلك من شأن طبيعة مطلقة جنسية لها حتى لا يكون لها وحدة الا وحدة
ذهنية غير محققة الوقوع في الاعيان بصفة الوحدة او من شأن طبيعة شخصية لها هي بصفة الاثر الاكثر مجتمعة
او متفرقة واقعة في الاعيان على اختلاف المذهبين والذي سبق الآن الميل اليه ان وحدتها كالرجعة الشخصية باعتبار
المعنى الذي هي به مادة في الضعف كالوحدة الجنسية للمعنى الجنسي للاشياء وذلك لفرط نقصانها وجودها في ذاتها
خالية من الصور فتكون في طبيعتها وطبيعة كلي يتعلق مادة لما لها من الصور ان يكون لها مناسبة ما اليها بالنقص والتمام
والضعف والشدة والفقر والغنى كانها رسم فيها وظل وشبح وخيال من الصور وتكون الصورة هي التي
يكون الجوهر المادي موجودا جوهرا آخر بالفعل بعدما كان بالقوة فاذن يستحق ان يوضع للطبيعي الجسم بما هو جسم

مبداين

مبدأين قريبين ذاتيين احدهما الهيولى والآخر صورة الشيء صورة امتدادية مطلقة والشيء صورة كمالية نوعها
من صور الاجسام والشيء صورة عرضية كما في الاصناف المختلفة الجسمانية كالابيض والاسود والاصفر
وليوضع ان الهيولى الاولى لا تقوم بنفسها مجردة عن الصورة الجرمية بل كل هيولى ما هي هيولى لا تتجرد عن الصورة
التي تقومها قائمة بنفسها وتكون الصورة التي تزول عنها لولا ان زوالها انما هو مع صورة اخرى تنوب عنها
وتقوم في التقويم مقام الاولى لبطلت الهيولى لست اقول ان تقويم اللاحقة من الصورة هو بعينه هو تقويم السابقة
بالعدد بل الهيولى جوهر مبهم الوجود له كمالات متعددة تحفظ وجودها ووحدتها الذاتية بان تتعاقب فيها من الصور
ان يوضع ايضا للطبيعي اخذا من الفلسفة الاولى والعلم الكلي ان كل صورة اخذت تمام الحقيقة نوع من الانواع لا يجوز تبدلها
الى صورة اخرى نوعية والنوع هو النوع الاول ولا الى شخصية اخرى بحسب الوجود والشخص هو الشخص الاول بعينه
وهذا الخلاف كل جوهر اخذ مادة للنوع او الشخص فان المادة انما اعتبرت في شيئية المقوم على وجه الابهام فيجوز تبدلها
والنوع بل الشخص باق بحاله ما دامت الصورة باقية بحالها ولاجل هذا لا يجوز الحركة في الجوهر الصوري ويجوز في الجوهر المادي
ولاجل ذلك لا يجوز حركة الصورة الجسمانية ولا المقدار الجسماني في الكم لانه بما هو نوع مقداري لا بدله من بقاء صورة
الا شبه لو المعين فيه وبقاء الموضوع شرط في الحركة والمتبدل لا يجوز ان يكون عين المتبدل فيه ويجوز هذه الحركة في ما هو كالصورة
المعينة لهذه الجنسية النوعية كالصورة المقومة لنوع من النبات فانها ما دامت باقية بالعدد تكون تلك الحقيقة باقية بالعدد
وان تبدلت فيها المقادير الجسمية بحسب الخصوصيات الشخصية فان جسمية ما ومقدارا ما يكفي لان يكون جزءا ماديا لحقيقة
معينة من النبات وهكذا قياس نوع من انواع الحيوان بتبدل القوى النباتية عليه عددا او نوعا مع بقائه بالشخص ما دامت
صورته الحيوانية المعينة اعني نفسه باقية بالعدد هذا هو الكلام في المبادي الداخلة في قوام الجسم وللاجسام مباد ايضا فاعلية
وغائية والفاعل هو الذي يطبع الصور التي للاجسام في موادها فيقوم بالصور المادة بما وجدا ويقوم منهما المركب بجهته
يفعل صورته في مادته وذلك المركب يفعل ما يفعل بصورته وينفعل عما ينفعل بمادته والغاية هي التي لاجلها طبعت
هذه الصورة في المادة والكلام ههنا لما كان في المبادي المشتركة قال الشيخ في الشفاء والمشترك فيه ههنا يعقل على وجهين
احدهما ان يكون الفاعل على وجه يفعل فعلا اوليا يترتب عليه سائر الامور كالذي يفيد المادة الاولى الصورة الاولى
ان كان شيء كذلك على ما نقله في موضعه فيفيد الاصل الاول ثم بعد ذلك يتم وجود ما بعده ويكون الغاية مشتركا فيها
بانها الغاية التي تؤمها جميع الامور الطبيعية ان كانت غاية كذلك على ما تعلمه في موضعه فهذا نحو والنحو الآخر ان

فيكون الفاعل المأخوذ ههنا فاعلا مشتركا وكذا الغاية المعتبرة ههنا الغاية المشتركة م

يكون المشترك فيه مشتركا بنحو العموم كالف على الكل القول على كل واحد من الفاعلات الجزئية للامور الجزئية والغاية العقلية
هي المعقولة على كل واحد من الغايات الجزئية للامور الجزئية اقول فيه بحث اما اولا فلان الذي ذكره اولا في تبيين الفاعل
المشترك مما ليس له وجه صحة فان الصادر اولا من المبدا الفعال في هذا العالم ليس هو الجسمية ثم الصور النوعية الكمالية
بين الطبايع الخاصة الكمالية اقدم صدورا وفعلا من الامور الجسمية كيف وقد حقق في مقامه ان الذي يجري مجرى
الصورة مقوم للذي يجري مجرى المادة وايضا الصورة الجسمية لو كان لها وجود محصل قبل لحوق الصور النوعية
لم يكن تلك الصور صورا بل كانت اعراضا لاستغناء الجسمية عنها في الوجود واما ثانيا فلان الغاية على المعنى
الذي يكون بازاء الفاعل بهذا المعنى يلزم ان يكون اخس الغايات لانه يلزم ان يكون غاية الجسمية اولا
ولغيرها بتوسطها كما ان الفاعل كذلك واما ثالثا فلانه قد صرح الشيخ في الالهيات في فصل القوة والفعل بان ما بالفعل
دائما اقدم مما بالقوة وبين ذلك بوجوه كثيرة وايضا الطبيعة في موضع اخر منها في فصل تكون الاسطقسات كون الوجود
اولا للجسم وليس له في حد نفسه احدى الصور المقومة على الصورة الجسمية ثم تكتسب سائر الصور واما رابعا فلان الذي ينبغي ان يوضع
للطبيعي من احوال المبادي يجب ان لا يكون مبحوثا عنه في علمه فحينئذ الفاعل المشترك والغاية المشتركة بالنحو الذي ذكره ثانيا لا يجوز
ايضا ان يكون من المبادي التي تتسلمها الطبيعيون على وجه المصادرة فالحق ان تعرف معنى الفاعل المشترك والغاية المشتركة على نحو اخر
غيرهما وان كان قريبا من النحو الاخير الذي ذكره الشيخ وهو ان يكون الفاعل المشترك هو الذي يستفاد منه وجود جميع
الاشياء الطبيعية بوسط او بغير وسط وان الغاية المشتركة هي التي ينتهي اليها ولاجلها وجود جميع الاشياء الطبيعية بوسط
او بغير وسط ومعنى هذا الفاعل سواء كان واحدا بالعدد او كثيرا بالعدد وسواء كان فاعلا لغير الامور الطبيعية ايضا او كان
مقصور الفعل على تلك الامور فهو فاعل مشترك لجميع الاشياء الطبيعية من حيث صدورها عنه بعينه واحدا او متعددا وكذا القياس
في الغاية المشتركة بما هي غاية مشتركة بالمعنى المذكور فالصادر اولا من الفاعل المذكور هو اشرف الطبايع النوعية المتعلقة بالاجسام كالنفوس
الحيوانية على تفاوتها في التقدم حسب تفاوتها في الكمال ثم النفوس النامية من اكملها الى انقصها ثم الطبايع المعدنية ثم الكيفيات
ثم الصور المقارنة ثم المادة المشتركة والعدم والى ما اليه في الانفعالات الاعدادية الزمانية في سلسلة الرجوع الصعودي
على العكس من الترتيب الابداعي الصدوري النزولي فيبتدي الوجود من الاخس فالاخس كالصور الجسمية والعنصرية
الى الاشرف فالاشرف كالنفوس وما يليها والفرق بين وجودي النظرين في كل مرتبة مما يحتاج الى كلام مشبع
لا يناسب هذا الموضع وظاهر ان الفاعل بهذا المعنى وكذا الغاية بالمعنى المشار اليه خارج عن عالم الطبايع الماديات

المنوعة

والمتغيرات

والمتغيرات واما انه واحد في ذاته او كثير وجب او ممكن فمما يبين في موضع اخر ليس على الطبيعي ان يبرهن عليه
ولا ايضا وجب عليه ان يضعه ويتسلمه واما ان المبادي المشتركة [illegible] الطبيعية هي هذه الاربعة فعليه
ان يضعه وهو يبرهن عليه في الفلسفة الاولى واما الجسم من حيث وجهه الخاص المتغير والمتقوم او الكائن الفاسد فان
له زيادة مبدا فان كون الشيء متغيرا التغير الطبيعي او لا اقل يصير بصيرته والاستقلال كمالا ذاتيا او عرضيا
او كائنا وان كان المفهوم من كونه متغيرا غير المفهوم من كونه متقوما والمفهوم من كونه كائنا او حادثا غير المفهوم من كليهما
جميعا لابد وان يكون فيه شيء ثابت هو المتغير وصفته كانت معه وقد فقدت ومعلوم انه لابد للكاين من حيث
هو متغير في ذاته من ان يكون له امر قابل لما تغير عنه ولما تغير اليه وصورة حاصلة وعدم سابق لها مع الصورة الزائلة
وعدم مقارن معها للزائلة وهذا في التغيرات التي في الصفات الزائدة على جوهريات الاشياء معلوم لاكثر
الناظرين واما نحن فبفضل الله وحجته قد بينا ذلك في جوهريات الطبايع المادية على وجه لم يتيسر لاحد من المعلم الاول
ومن بعده وحذوه من الفلاسفة حيث سلف ذكره من ان بعثة بكون الطبيعة وتقوم وجوده كل جزء منها بالعدم وعدم
كل جزء منها بالوجود ففي هذا البحث ان يكون العدم معدودا من جملة المبادي المقومة للكاينات فان العدم شرط
في كون الشيء متغيرا واذا كان التغير في جوهر الشيء وذاته كان للعدم مشاركة في تقويمه مع سائر المقومات فرفع العدم بالكلية
عما هو متغير في ذاته يوجب رفع ذاته من غير عكس فالعدم مع هذا اللوم مبدا المتغير انه لابد منه في وجود الشيء ولو توسع
في اطلاق اللفظ وقيل المبدا هو الذي لابد من وجوده في وجود شيء فلا نبالي لانا في ذلك مع قائلي يستعمل المبدا
المبدا المحتاج اليه فالعدم لابد من اخذه في تحديد المتغير المستكمل وكذا لابد من اخذ الصورة فيه على ان العدم ليس
هو العدم المطلق بل عدم له نحو من الوجود وكانه عدم شيء مع تهيؤ واستعداد له في مادة معينة فان الانسان لا يكون
عن كل لا انسانية بل لا انسانية للكن الكون باعتبار الصورة لا العدم والفعل وباعتبار العدم لا الصورة وقد يقال
ان الشيء كان عن الهيولى وعن العدم ولا يقال عن الصورة فيقال ان السرير كان عن الخشب وكان عن اللاسرير
واعلم ان في كثير من المواضع يصح ان يقال انه كان عن الهيولى وعن العدم وفي كثير منها لا يصح وذلك يقال
كان عن العدم فانه لا يقال كان عن الانسان كاتب والسبب فيه ان بعض المتغيرات فيه استكمال للمادة
بصورة كمالية توجب وجودها فساد الصورة الاولى او حالة وجودية لها فلا يقال كالنطفة اذا تكون عنها انسان
حيث يزول عنها الصورة النطفية والثاني كالخشب اذا تكون عنه سرير فانه وان لم يزل عنه الصورة الخشبية مطلقا لكنه

قد خلع عن صورة ما وتشكل بالبحث والتجرد وبعضها ليس فيه استكمال الصورة لتقتضي وجودها زوال شي من الهيولي كالانسان
او انحار كالنبات فان الانسانية باقية بذاتها وصفاتها الوجودية ففي الضرب الاول من الموضوعات والهيوليات
يقال فيها على معنى بعد وفي الضرب الثاني اذا استعمل لفظة عن ولفظة من كان على معنى آخر وهو ان الكائن متقوم منهما كما
يقال عن الزاج والعفص مداد وتفصيل هذا المقام يطلب في الشفا والذي لا بد ان يعرفه الرجل العلمي ان جميع
التغيرات الطبيعية يلزمها ان يشتغل مادة شي من صورة الى صورة كمالية وان الصورة الاولى وان
زالت من حيث وجودها الخاص لكنها لما اشتدت واستكملت فهي كانها باقية من حيث السنخ والذات
فيجوز استعمال لفظة من وعن بحسب كل من المعنيين وبعض التغيرات الغير الطبيعية الضا يجري هذا المجرى كالانسان
اذا صار كاتبا فيصح فيه الاعتبار ان بخلاف البعض كالنبات اذا تفرق او الانسان اذا هرم او اكهل او
اذا مات فان الهرم والموت واشباههما ليست عند نا من الغايات الذاتية التي توجهها التغيرات الطبيعية
بالذات بل هي من الضرورات التابعة للاستكمالات فيجوز عدها من الامور الغير الطبيعية كالاتفاق
والقسر وما ذكره القدماء في مثل هذا الموضع حال شوق الهيولي الى الصورة وتشبيهها بالانثى وتشبيه الصورة بالذكر
قال الشيخ وهذا شي لست افهمه اقول قد مر العلام منا في مباحث العلل في تصحيح هذه الدعوى واذا اريد من الهيولي
مطلق المادة المتشكلة بالصورة حتى يشمل المواد البدنية لقواها الحسية المتشوقة بالنفوس بل يشمل العقل الهيولاني
المتشوق للعقل بالفعل لم يخف اثبات الشوق للمادة الى الصورة ولو باعتبار بعض الافراد وكثير الاشكال
في كيفية كون هذه المبادي المقارنة اعني المادة والصورة والعدم مشتركة اما الهيولي فالمشهور
من راي الفلاسفة انه لا يوجد هيولي مشتركة لجميع الصور الطبيعية بناء على ان الاجسام منها ما هي قابلة للكون
والفساد ومنها ما ليست بقابلة للكون والفساد بل وجودها بالابداع فلا يكون لها هيولي مشتركة تارة يقبل
صورة الكائنات الفاسدة وتارة يقبل صورة ما لا يفسد في طباعها ولا تكون هيولى فان ذلك مستحيل
نعم ربما جاز وجود هيولي مشتركة لمثل الاجسام الكائنة الفاسدة التي تفسد بعضها الى البعض وتكون بعضها
من البعض للتجسيم هذا ما ذكره الشيخ اقول اما الذي ذكروه من الفرق ان بعض الاجسام مبدعة وبعضها فهذا كائنة فاسدة
فرق من جهة الصورة لا من جهة المادة فيجوز في الاحتمال العقلي ان يكون جوهر الموضوع للصورة المبدعة والصورة
الكائنة شيئا واحدا لا في ذاته لقبول كل صورة لكن بعض الصور في نفسها بحيث لا يكون لها ضد يفسد و
بعضها

وبعضها في نفسها ما له ضد فيكون الاختلاف بين القسمين من جهة الصورة لا من جهة المادة والذي يقوى
هذا الظن ان الهيولي الاولى في نفسها ليست الا قوة لقبول الاشياء من غير تخصيص لها في ذاتها والافلاك مركبة
من قوة وفعلية من مادة وصورة فلا تخصص لها الا بالصور ولا بد في ذلك يكون التركيب بينها وبين الصورة
اتحادية على انك قد علمت في مباحث حدوث العالم ان صورة الافلاك والكواكب بحسب خصوصياتها
وجزئياتها كائنة فاسدة واما طبايعها الكلية فليست مادية بل عقلية واما المبدا الصوري المشترك فالشيخ قد جوز ذلك
واحدا بالعدد في الصورة الجسمية الامتدادية دون غيرها من الصور الكمالية وقد اشرنا الى فساده والعجب
ان الشيخ لم يجوز كون الهيولي الاولى واحدة حيث قال فان كان يشترك الاجسام في الكون والفساد انما هو في
مادة الصورة الجسمية حتى يكون مثل الصورة الجسمية التي في الماء اذا استحال هواء باقية بعينها
فيكون للاجسام مبدا صوري على هذه الصفة مشترك بالعدد وبعده مبادى صورية تخص كل واحد منها
مشتركة بواسطة اختلاف الصور مع ان الذي يخصص الهيولي عنده هو الصورة الامتدادية الجزئية كما هو المشهور ونسبة
الصور الكمالية النوعية الى الجسمية هذه النسبة فكيف لم يصر اختلافها موجبا لاختلاف الجسمية وقد صار موجبا لاختلاف
الهيوليات مطلقا لا سيما اذا لكل علم ان الهيولي ضعيفة الوجود لا يقدح في وحدتها الشخصية كثرة الصور كما مر
بيانه بخلاف الجسمية فانها يتبدل بالاتصالات والانفصالات وغيرها من الاسباب فالحق ان المبدا الصوري
المشترك بين الامور الطبيعية يمتنع ان يكون هو الصورة الامتدادية لتبدلها في كل كون وفساد وذا الاتصال
والانفصال بل لان الصور في ان يكون مبدا صوريا مشتركا هو ما حكم به جماعة من الحكماء المتقدمين من حيث العالم كله حيوانا
واحدا له نفس واحدة هي النفس الكلي وصورة الكل وهذا مما لا يبعد عن الصواب سيما عند من جعل الفلك الاعظم
جسما واحدا مشتملا على جميع السموات السبع وبالثابت له حركة واحدة دايرة حول مركز الفلك ومن اختلاف الاوضاع
بالنوع اذا روعي فيها ترتيب والنظام بين الاشرف والاخس والالطف والاكثف لا يقدح في الوحدة الشخصية
للصورة الجسمية كالانسان الذي هو عالم صغير ثم قال الشيخ ولو كان للاجسام مبدا صوري مشترك بهذه الصفة لكان قران
بالهيولي ولا يكون ولا يفسد بل يتعلق ايضا بالابداع اقول قد علمت فيما سبق ان كون الشي دائم الاقتران بالهيولي يناقض
كونه دائم الوجود كائنا ولا فاسدا فان الهيولي عبارة عن مرتبة القوة وجود الشي وامكانه الاستعدادي ثم لدوثه وكونه
حتى لو كان الشي مسلوب القوة والاستعداد وحدوث اتصال تعلقه بالهيولى ومثل ذلك الشي صورة مجردة اذ كل ما يتعلق

كاينة فاسدة

وجعه بالهيولى فلذ بد وان يكون للعدم شركة في قوام وجه فانه لا يحصل الا بالحركة والزمان فلا يكون ابداعيا واما الذي
في زمان من الصور فيمكن ان يكون مبدا لصور ما مشتركا فينبغي ان يكون لذاته جهتان عقلية حاصلة بالابداع والاخرى طبيعية
متعلقة بالهيولى والكون والفساد والنفس الكلية من هذا القبيل فانها من حيث جوهرها العقلي صورة ابداعية من عالم الامر ومن حيث
قواها الطبيعية وغيرها متعلقة الوجود بالهيولى سارية فيها كائنة فاسدة واما العدم فلا يجوز ان يكون بمعنى القوة و
~~الاستعداد ثم بعد ان يبطل عند وجود ذلك واما المشترك بالمعنى~~ الآخر من النحوين المذكورين للاشتراك لان نحو العدم
عدم شيء من شانه ان يكون وهو بمعنى القوة والاستعداد ثم بعد ان يبطل عند وجود ذلك واما المشترك بالمعنى الآخر من
النحوين المذكورين للاشتراك فلا شبهة في ان المبادي الثلثة مشتركة بهذا المعنى اذ يصدق على كل من الحوادث
والكائنات والمتغيرات ان له هيولى وصورة وعدما وهذا المفهوم المشترك يقال انه لا يكون ولا يفسد على كونه
يقال للكائنات الطبيعية انها لا تكون ولا تفسد هذا ما قرره الشيخ واقول قد اشرنا سابقا ان الاشياء المتجددة
الوجود والمحال التي بحيث يكون وجودها يخالطه عدمها ويشتبك فيها الوجود والعدم وان لعدمها حظا من الوجود
كل جزء من اجزائه عدم الجزء الآخر ووجود ذلك الجزء عدمه ولذا الكون هو فساد الآخر وفساده كون الآخر وبالجملة
الكل لما كان له وجود للكل فيما يعتبر من الزمان فلذلك له عدم عن الكل في ذلك الزمان وكذلك حال الاتصال
المكاني للجوهر المقداري الجسمي بالقياس الى الوجود في نسبة وجود كل جزء منه الى عدم الجزء الآخر المكاني ونسبة
وجود الكل الى عدم الكل مقيسين الى كل المكان وقد علمت ان نحو وجود الطبيعة الجسمانية هذا النحو بحيث كلما
فاذن لو كان المجموع العالم الجسماني صورة واحدة مشتركة كما جوزه الشيخ لم يبعد ان يقال ان له عدما ذاتيا كالمعنى الذاتي
ايضا وان كان ذلك العدم متضمنا لاعدام كثيرة لا كما قال الشيخ ان لهذا العدم نحوا من الكون والفساد بالعرض من
الكون والفساد بالعرض فكونه هو ان يفقد الصورة عن المادة فيحصل عدم بهذه الصفة وفساده ان يحصل الصورة
فلا يكون ح العدم موجودا ولهذا العدم عدم بالعرض كما ان له وجودا بالعرض وعدمه هو الصورة وليس لها من
الصورة ووجودها بالقياس اليه من ذلك نوع له باعتبارها وقوام هذا العدم وتحقيقه بنفس القياس الى هذه
الصورة اقول هذا الذي افاده من ان للعدم كونا وفسادا بالعرض انما يجري في حوادث قارة الوجود واما في الحوادث الاتصال
وانت تعلم ان في الوجود اشياء متدرجة الكون غير مستقلة الذات كالحركة والزمان وما ينطبق عليهما من افراد
معقولات يقع فيها الاستحالة حتى الجواهر الطبيعية عندنا فان العدم في مثل هذه الاشياء كالوجود في ان له كونا وفسادا

بالذات

بالذات ثم اعلم اطلاق الكون والفساد على الصورة باي صورة الى الفعل سواء كان جوهرا او عرضا وجسميا ما يقال له انه عدم فهو
لا وجود صورة بالمعنى المذكور ولا شك في انه في التقدم والتأخر والشدة والضعف منعكس الى الصورة ثم لا يخفى ان النظر هيهنا في مبدا
الصورة والاعتبارات التي فيها انما ينصرف الى حيثية كونها جزءا او تحت انتهاء جزء الكائن لا انها مبدا فاعلي وان جاز ان يكون
مبدا فاعلي للجزء الآخر او الهيئة او الحركة ثم انه قد مرت الاشارة الى ان الطبيعي لا اشتغال له بالمبدا الفاعلي والغائي للامر الكلي
بالنحو الاول ولا بالنحو الآخر ايضا من حيث اشتراكها وعمومها وان كان يبحث عن افراد كل منهما واما الفاعل المشترك والغاية المشتركة
بالنحو الاول لطائفة من الامور الطبيعية لا للجميع فللطبيعي ان يبحث عنهما فان اللائق ان يكون اشد مطلب وههنا للطبيعيين
لا شبهة في ان صورة الشيء احق بان يطلب من مادته لاجل تقرر حيثيته بما علمت من انما يكون الشيء هو هو بالفعل دون
مادته التي هو بها هو بالقوة وكذا لا شبهة في ان كلا من الفاعل والغاية للشيء اولى بالاهتمام به لتحقيق وجود ذلك
الشيء من مادته واما الترتيب بين هذين المبداين والصورة فطلب الصورة اشبه ان يكون اقدم من طلبهما ولهذا قيل
في علم البرهان ان نطلب ما اقدم من نطلب لم لكن طلبهما اشرف منالا واعلى مرتبة من طلب الصورة لان الفاعل والغاية هما
تمام وجود المعلول كما ان الصورة تمام ماهيته ومعناه وتمام الشيء هو ذلك الشيء مع امر زائد هو كماله فالصورة فقط لا تتم وجود
الشيء ما لم يحصل سببه فاعله وغايته فالمادة انقص العلل اهتماما واكثر الجمهور نراهم اكثر الاهتمام لمراعاة المواد من الصور والطائفة
للاجسام دون الارواح وان كانت تلك المواد هي اخس وجودا وحكى الشيخ في الشفاء ان بعض الطبيعيين رفض مراعاة امر
الصورة رفضا كليا واعتقد ان المادة هي التي يجب ان يحصل ويعرف فاذا حصلت فما بعد ذلك اعراض ولواحق غير متناهية
لا تنضبط ويشبه ان يكون هذه المادة التي قصر عليها هؤلاء نظرهم هي المادة الجسمية المنطبعة دون الاولى لانهم من الاوائل فهؤلاء يعني
لم يتفطنوا ان العنصر الذي حصلوه وعرفوه على زعمهم وجعلوه مادة فهي بالحقيقة صورة وربما احتج بعض هؤلاء ببعض الصنائع والتشبيه
الصناعة الطبيعية وبين الصناعة المهنية فقال ان المستنبط للحديد ولآلة له لا يقصد الا الحديد والخواص وله يقصد الا ما فيها من صورتها
والذي يظهر لنا في هذا الراي افاده ابانا الوقوف على خصائص الامور الطبيعية ولوعاتها التي هي صورتها نقضه صاحب
هذا المذهب بنفسه فانه ان اقتصر الوقوف على الهيولى الى الصورة فقد قنع من العلم بمعرفة شيء لا وجود له بل كانه امر بالقوة ثم ان
الطريق يسلك الى ادراكه او قد اعرض عن الصور والاعراض صفحا وهي التي تجر اذهاننا الى اثباتها فان لم يقنعه الوقوف على الهيولى
الى الصورة ورام للهيولى صورة كالهوائية والمائية وغير ذلك فقد خرج عن النظر في الصورة ثم ذكر ان المستنبط للحديد ليس الحديد
موضوع صناعته بل هو غايتها وموضوعها الاجسام المعدنية التي يكتسب عليها الحفر والتذويب ثم اسراف ذلك في اطراح

الصورة بدون ما ذكروه لا يكون على وجه قوة والا فالذي ذكره الشيخ من افتقار هيئة الصورة الى المادة مع هيئتها ليس بمسلم فان

هيئة الصورة بحيث مطلق وجودها مقومة لتلك المادة كما ان هيئة الصورة الجسمية مقومة لوجود المادة الاولى وانما حاجة الصورة

الى مادة مشتركة او هيئة هي بحيث تشخصات افرادها ولوازم هوياتها واما بحسب مطلق وجود ماهيتها بما هو وجود تلك المهية الصورية

فلا حاجة لها الى المادة من المواد اصلا كيف وقد اقام البرهان على ان لكل من هذه الصور الطبيعية من حيث ماهيتها المطلقة المجردة

عن الاشخاص الخارجية فلم يبعد عن الصواب كثير بعد وذلك لان معرفة الاشخاص بما هي اشخاص للطبيعة النوعية على الوجه الكلي كان من المطالب

وحيث لم يكن البحث حقيقيا بان يكون جامعا لطرفي المادة والصورة معا ثم نقول ان ما ذكره من ان المادة اعم اشتراكا فيها

وابعد من الصورة من الهيولى الاولى وفي علمنا كذا وكذا لا يدل دلالة واضحة على ما هو بصدده فان البحث عن احوال المادة

الاولى وانها مادة للصور كافة وانها بالقوة كل شيء وانها واحدة او متعددة وان وحدتها اي نوع من الوحدة او غير ذلك

قد يكون حسب جميع ذلك في الحقيقة بحثا عن الصورة لا عن المادة بما هي مادة فان الهيولى ايضا يعتبر فيها معنيان يشبهان

بالمادة والصورة اعني جنسها وفصلها فالجوهرية جنسها وكونها مادة للاشياء فصلها وكذا كونها بالقوة كل شيء هو فصلها

التي بها تمت النوعية نوعيتها البسيطة فان البحث عن كون الهيولى قوة محضة في ذاتها ليس يجب ان يكون بحثا عن شيء من الانواع

التي تركبت منها ومن الصورة فكم من نوع جسماني وقع البحث عنه وعن احواله من غير ان يقع التفات الى جانب مادته الاولى

فلو كان معرفة المادة لكل نوع مما يجب البحث عنها في معرفة ذلك النوع لاشتغل لاحد من الناس معرفة شيء من انواع الاجسام

في الكمال الا بمعرفة الهيولى الاولى والمراجعة اليها والامر بخلافه فكيف وكثير من الحكماء بعضهم انكروا ان يكون لها حقيقة

والذي يسنح بالبال في هذا المقام ان يقال ان الانواع المادية بما هي واقعة في عالم التغير والحركة والكمال فهي لا محالة لا بد لها

ان يكون لها جهة قوة وجهة فعلية فاذن ينبغي للحكيم ان يعرف كل واحد من جانبي نقصه وكماله وجهتي قوته وفعله ومادته و

صورته ليتم التحرك نحوها واستكمالها في معرفة كيفية تركب الجسم الطبيعي من مادته وصورته الحق عند ما تحققنا

لما تفطن به بعض المتاخرين من الاعلام بعد تمهيد مقدمة ذكر مرسمها اله واحدها ان التركيب بينهما اتحادي بيان ذلك السند هي

تمهيد مقدمتين احديهما ان الموجودات كما هي متفاوتة في فضيلة الوجود فيكون بعضها في الكمالية بحيث يكون بوحدته

عين معاني كثيرة لا يوجد تلك المعاني برمتها في غيره الا متفرقة وبعضها ليس له تلك الفضيلة في الوجود مثال الاول

منهما عين المركب كالجنين اذا صار حيوانا وكالانسان اذا صار عقلا وبالجملة كل مادة طبيعية اذا تصورت بصورة

جوهرية والتركيب في هذا القسم لا باس بان يسمى تركيبا اتحاديا وهذا لا ينافي قول الحكماء ان هذا المركب اجزاؤه

خارجة

خارجية ولا يبطل به الفرق بين البسيط والمركب ولا بين التركيب العقلي والخارجي فان هذا المركب يجوز لبعض اجزائه ان يتفرد في الوجود الذي

بازاء الحس في الذي بازاء البعض بخلاف المركب العقلي فان الاثر من اللونية لا يمكن وجودها مفارقة عن قابضية البصر ومفرقية بخلاف الجيرانية اذ

قد يكون لها وجود مفارق عن الناطقية وكذا الجسم النامي اذ يوجد في غير الحيوان مفارقا عن الحيوة والحس والحجة على هذا الاتحاد كثيرة احدها صحة

الحمل بين المادة والصورة كقولنا الحيوان جسم نام والنبات جسم والجسم جوهر قابل للابعاد ومعنى الحمل هو الاتحاد في الوجود الا من جهة الحمل و

غير جهة الجزئية والتركيب كما علمت في مباحث المهية وبالجملة كيفية كون الجزئين في التركيب الطبيعي واحدا في نفس الامر هو لنا اعتبار هذا التركيب

كما اشير اليه من حيث انه للعقل ان يلاحظ هذا الواحد الطبيعي الجزئين واعتبر كلا منهما غير الاخر فنظر الى احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون على

الجزء الاخر ثم نصير عينه الى لمادة حدوثه في هذا المسمى بالمركب كما هو المشهور وعليه الجمهور اذا التركيب كما يليه او نظر الى الاخر وهو لم يكن امر واحد

له معنيان جنس وفصل ثم انعدم ذلك الامر من حيث انه كلي احدهما ويبقى من حيث انه عين الاخر فالنظر الاول في التغيرات الاستحالية الطبيعية

والثاني في التغيرات الاتفاقية والقسرية مثال الاول الحبة اذا صارت نباتا والنطفة اذا صارت حيوانا مثال الثاني الشجر اذا قطع او

قلع والماء اذا صار هواء فالشجر اذا قطع فالمقطوع منه انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث انه عين الجسم وكذا الكلام في الماء

اذا صار هواء انعدم من حيث انه ماء ويبقى من حيث انه جسم فالاجزاء في هذه المركبات الطبيعية تحليلية عقلية ايضا كما في البسائط الخارجية

لا انها ذوات متعددة في الخارج اذ لو كانت المادة والصورة ذاتين مختلفتين في الجسم الخارجي لم يجز صدق احدهما على الاخرى

بان اعتبار احدهما كما نقل عن بعض المحققين ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع ان يحمل احدهما على الاخر وتلك هي هوا و

المجموع منهما هو هذا الواحد وذاك الواحد وان فرض منهما الارتباط الذي نشبهه بهذا بعينه التعقل كيف المادة تحمل على المركب وكذا

اذا اخذ بوجه كما علم في موضعه وصرح به اكثر المحققين كالشيخ الرئيس في حدوده فيكون عين المركب وكذا الصورة تحمل عليه وكل منهما تحمل على

الاخرى فالكل واحد لا محالة الحجة الثانية ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل

والا لكانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع الاجزاء حلول السرياني كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية

في الجزء الناري وهو نار بالفعل يكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو محال وتخصيص الياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه ولان

يكون الجزء الناري موجودا فيه ولا يبطل في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت موجودا فيه مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية ولان الاجزاء العنصرية

ليست حاصلة بالفعل كان اي جزء انفرض فيه ولو كان في غاية الصغر ياقوتا فاذا لم يكن الاجزاء العنصرية حاصلة بالفعل في المواليد

الثلثة لم يكن تركيب المواليد منها ومن صورها الا تركيبا في هذا القبيل فان العناصر تنقلب اخلاطا والاخلاط تنقلب نطفة والنطفة تنقلب علقة

وهكذا الى ان ينقلب حيوانا وليس هو الا ان في هذه الانقلابات باقيا بالفعل فيما هو اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد

فذلك يكون التركيب انضماميا واذا لم يكن كثرة في نفس الامر فيكون التركيب اتحاديا

دون ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى والصورة جوهران بالذات متعددة في المعنى الحجة الثالثة ان مادة الشيء هي التي بها يكون الشيء بالقوة وصورته هي التي
بها يصير بالفعل فلا بد ان يكونا متحدين ويكون الصورة شيئا بعينها ذلك الشيء ولذلك حكموا بان الهيولى الاولى قوة محضة لكل شيء قال
المحقق الطوسي في شرح الاشارات وظاهر ان الشرف والبراءة عن القوة في جميع المراتب على التكافؤ منه من الجانبين الا الهيولى التي وجودها
ليس الا كونها بالقوة فهي في نهاية الخسة وكذا ما ذكره الشارح القديم في شرحها في قوله لان الهيولى ليس بالقوة من حصلت في الجسم وما ذكره
بهمنيار في التحصيل لان الهيولى الشيء التي في موضع هي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليست تجعلها بالفعل شيئا من الاشياء بل تعدها
لان يكون بالفعل شيئا بالصورة وكيف ولو كان تركيب الجسم منهما ذاتيا حاصلتين في نفس الامر لم يصح تعريف الصورة بانها فهو
لا يصح تعريف بانها ماهية لكنهم عرفوا الصورة بانها ماهية الشيء التي بها هو هو كما عرفها الشيخ في الشفاء
وصورة واعراضا وصورته هي ماهيته التي بها هو هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتا واحدة
صح تعريف الجسم بماهيته لان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا آخر مبهما وقد صار عين هذا الامر الواحد
الموجود في نفس الامر الحجة الرابعة ان النفس صورة للبدن والبدن مادة له كما ذهب اليه المحققون من الحكماء وصرح به الشيخ واتباعه ثم ان النفس
يتصف بصفات معينة للبدن وكلما اتصف بصفة معينة شيء فهو عين ذلك الشيء فالنفس عين البدن اما الصغرى فمما يعلم كل احد بالوجدان الذي
يشير اليه بقوله انا هو المتحرك الجالس كما اشار اليه الشيخ الذي فيقول انا اجلس واتحرك واشم واذوق وغير ذلك من غير تجوز واستعارة وهذه كلها
خصوصيات صفات البدن وقد اتصفت بها النفس واما الكبرى فلما ثبت في مقامه ان الصفة الواحدة المعينة لا تقوم بموصوفين لان العرض
في نفسه بعينه وجوده لموضوعه ولا يمكن ان يكون وجود واحد في نفسه وجودا لامرين مختلفين من غير ان يتحدا فثبت ان النفس بنحو من الوحدة تكون عين البدن
فاذا ثبت ان النفس عين البدن ثبت ان كل صورة عين مادتها اذ لا قائل بالفصل ولان غير النفس من الصور اولى بان يكون عين المادة من النفس بان تكون عين البدن
اعضاء الا وتفصيا احدها انه قد صرح القوم بان الصورة علة الهيولى ومع اتحادها لا يتصور ذلك وجوابه ان العلية المذكورة فيهما ليست من حيث
انهما شيء واحد بهذا الوجه كثيرا ما يعتبر العقل علية بعض منه لبعض ولا يحرز ان يكون في الوحدة واحد بعض كثرة عقلية تحقق بينهما علية ومعلولية
في اعتبار الكثرة كما في اجزاء حد الماهية الواحدة كالسواد حيث جنسه وفصله حيث يحكم العقل بعد التحليل بان فصله وهو قابض البصر علة لجنسه وهو اللون وكل منهما علة
الماهية بهذا الاعتبار التجريد واحدهما محمول على الاخر وعلى الماهية باعتبار الاطلاق فكذلك للمادة والصورة وان كانتا ذاتا واحدة لكن اذا اخذ احدهما معينة لكونه فقط
لم يصدق حملها على الماهية الا على الاخرى هذه والاخرى معا فلذلك ماخوذا بهذا الاعتبار ليس مادة او صورة واذا لم يؤخذ
بهذا الاعتبار بل اخذ مطلقا يصدق حمله على الماهية وعلى الاخر فيسمى جنسا او فصلا فاذن الجنس والمادة معنى واحد اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ
مقيدا بانه لا يكون غيره كان مادة وكذلك حال الفصل والصورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان ذاتا مختلفان بالاعتبار و

كذا الفصل

كذا الفصل والصورة وثانيهما كون المادة والصورة ذاتا واحدة على ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك
امر واحد بالفعل فجاز ان يكون مادة وصورة باعتبارين وجنسا وفصلا باعتبار واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس فلا يتصور
فيه ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الحقيقة كالعظم واللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة عين الصورة الفرسية وهي امر واحد
اقول ليس يلزم ان يكون كلما يوجد من الصورة والكيفيات مع مادة الشيء داخلا في قوام ماهيته ولا في قوام هويته بما هي تلك الهوية بل يمكن ان يكون
من اللواحق او المعدات اذ قد مر ان مادة الشيء يعتبر فيها على وجه الابهام فالصورة الفرسية هي امر واحد يصدر عنه هذه الافاعيل على الملائمة
بنحو من الترتيب وهي بالحقيقة ذات الفرس وهويته التي هو بها هو هو وهذه الاعضاء من آثارها ولواحقها وليست هي داخلة في مادته ولهذا
قد تفسد عند زوال الصورة ولو كانت هذه الامور كلها اجزاء لمادة الفرس بخصوصها لم يبق شيء منها عند هويته وفناء صورته وليس
كذلك وذلك لان الصورة على اي وجه كانت علة للمادة المخصوصة واذا بطلت العلة بطل المعلول بخصوصه بل الفرس بالحقيقة امر واحد طبيعي له معان
كثيرة يصدق عليه وهو الجسم والنامي والمتغذي والحساس وغير ذلك ولا كثرة بالفعل فيما هو فرس بالحقيقة وليس جسمية الفرس بالحقيقة هذا المحسوس
المركب من هذه الاعضاء المتشابهة الوجه وقد ظهر بما ذكرنا فيما سبق ان مادة الشيء المعتبر جامع قوته وامكانه بالعدد غير مادته لصورته بالفعل
فمادة الانسان مثلا بالمعنى الاول هي النطفة بل الجنين بخلاف مادته بالمعنى الاخر فانها امر مبهم في ذاته متعين بالصورة وهذا الجواب مما
ذكره السيد في قوله الفرس امر محسوس لا كثرة فيه بالفعل وليس جسم الفرس موجودا واحدا في نفس الامر بل هو بعض من موجود واحد طبيعي وكذا حكم
سائر اجزائه كما ان الياقوت ايضا كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة والاجزاء التحليلية
المفروضة في الفرس حقايق مختلفة الا ترى ان الاجزاء التحليلية الواقعة في الكرة الحقيقية التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقايق بعضها جرم
الفلك وبعضها الكواكب المختلفة الصور وذلك لان القول بان العظم واللحم وغيرهما اجزاء تحليلية للفرس مع كونها بالماهية وانها
ليست موجودة بالفعل مخالف لبداهة العقل ولما حققه الشيخ وغيره من ان القسمة الفرضية المقدارية انما يكون الى اجزاء متحدة الماهية وبذلك
ابطلوا مذهب ديمقراطيس قال في الالهيات من الشفاء الوحدة بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى لا تنقسم
الى صور مختلفة وكون الفلك والكواكب كلها متصلا ينافي ما حققه الحكماء من ان لكل كوكب حركة في فلكه وثانيها ان التركيب
الاتحادي الذي ذكرتم غير معقول في الانسان لان النفس التي هي صورته جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الحكماء وبدنه جسم والتركيب الاتحادي
بينهما يستلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اقول انما يلزم ما ذكر لو كانت النفوس الانسانية مجردات بالفعل في اول تكونها وصيرورتها
صورة نفسانية مدبرة للمادة وليس كذلك بل النفوس جسمانية الحدوث روحانية البقاء ثم اذا استكملت وقويت في جوهرها صارت مجردة
وهي بما هي صورة مجردة ليست مع البدن ومعنى قولهم الانسان حيوان ناطق اي حيوان من شأنه ادراك المعقولات بالفعل لا ان كل واحد

من افراده لان العقل صورة عقلية للعقل بالفعل اذ لا شك انه معقول بالقوة فيكون مجردا بالقوة لا بالفعل والقول بان المعقول امر واحد ولو كان تركيب الانسان من النفس و
البدن كما توهمه الجمهور من مذهب الحكماء لزم منه امور شنيعة منها انا نعلم ضرورة من ذواتنا المشار اليها بانا ومرادفاته معنى يصدق عليه انه المدرك للاشياء
والمتحرك والساكن في المكان فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق انه مدرك اذ الجسم عندهم غير مدرك ولئن كان هو النفس فلا يصدق عليه انه الساكن في المكان
ولئن كان المجموع فلا يصدق على مجموع مجرد ومادي انه مدرك ولا ساكن كيف والوحدة مساوقة للوجود بل هي عين الوجود فما لا وحدة له لا وجود له ومنها
ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على البدن
وحده لانه ليس مدركا فضلا عن الكليات ولا على المجموع ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد بالفعل والمادي بالفعل بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا طبيعيا
نوعا من انواع الجسم غير معقول ولهذا انكره السيد الشريف في حواشي حكمة العين مستدلا عليه بان كلا منهما واقع تحت جنس اخر اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن
تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو ساغ ذلك لجاز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعله ويدبره امرا واحدا بالحقيقة واما
الذي نقضه العلامة الدواني عن هذه الوجوه فغير سديد كما نذكره اما الذي اورده على الاول بقوله لانم انه يصدق شيء مفهوم انا الا بحسب التجوز اذ ان (؟)
ليس المشار اليه بانا هو النفس المجردة ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها بالجسم بحيث يتوهم انها هو والاطلاقات العرفية لا تقتنص منها
الحقائق الا ترى ان العرف يصف الباري بصفات الاجسام ويشير حال التوجه اليه الى السماء مع تنزهه عن الجهات وصفات الاجسام ففيه نوع
مكابرة ولئن ارتكبه بعض الاكابر حتى صاحب الاشراق في المطارحات فان القول بان هذه الاطلاقات كلها على الانسان مجازية عرفية
من الناطق والمتحيز والماشي والاكل والمشتهي والنائم وغير ذلك مما يصادم الوجدان والبرهان جميعا اما الوجدان فظاهر فانا نجد من انفسنا
هذه الصفات والافعال الجسمانية واما البرهان فلان المشار اليه بانا انسان وكل انسان حيوان وكل حيوان جسم فيحمل عليه هذه الصفات بالحقيقة لا بالمجاز
واما اجراء الصفات الجسمانية على الباري جل عزه فله خطر عظيم لا يعرفه الا الراسخون في علم التوحيد واما ما ذكره على الوجه الثاني بقوله ان المعرف بالحيوان
الناطق هو مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء انه جوهر يمكن فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون لجميع اجزائه
دخل في قبول الابعاد فان الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبوله انما للصورة الجسمية لا غير فكذلك المجموع
يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي هي بمنزلة الصورة دخل فيه ثم هذا المجموع مدرك للكليات لاشتماله على النفس المجردة التي هي المدركة لها وليس شرط
صدق المشتق على الشيء قيام مبدأ الاشتقاق وعلى الوجه الثالث بانا لانم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد متعلقا به تعلق التدبير
والتصرف ويكون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه فكلامه مقدوح مردود اما الاول فلان ما ذكره لو كان حقا يلزم ان يصدق على مجموع السماء والارض
انه سماء وارض باي اعتبار اخذ لان هذه الاعتبارات التي يكون الشيء بحسب بعضها محمولا وبحسب بعضها جزءا غير محمول انما يجري ويصح في ما يكون من حقيقة نوعية واحدة
وامثالها من الامور المتباينة الوجود ثم ما تشبث به من كون قبول الابعاد للجسمية لا للصورة النوعية مع انه يصدق على المجموع انه قابل للابعاد فهو بعينه ينادي

عن المطلوب

عن المطلوب الاول فان الكلام ههنا في اتحاد المادة بالصورة والصورة التي من بعضها مصداق جميع المعاني التي تصدق على مادتها مع ما يزيد عليها من جهة الصورة فالصورة
المنوعة للحيوان اي نفسها قابلة للابعاد نامية حساسة والجسمية المنفصلة عنها عند الموت او الفناء غير التي تكون متحدة معها بالشخص كما اومأنا اليه والذي ذكره من عدم
اشتراط صدق المشتق على قيام المبدأ ولئن كان له وجه لكنه يجب اما القيام والاتحاد او مجرد النسبة الى المبدأ غير كاف للصدق والامثلة التي يستدل بها على
ذلك كالحداد والتامر والمشمس وغيرها لا تعويل عليها اذ اكثرها اما مجازات او انها توضع فيها ما ليس بمبدأ مبدأ واما الثالث فالبرهان حاكم بان مادة
الشيء هي التي تصورت بذلك الشيء لا التي لا يمكن ان يتصور به والجسم لا يمكن ان يتصور بجوهر مفارق مفارقة ولئن كان مع اي اضافة وضعية له
اعلم ان السيد سلك في الجواب عن الاشكال الثالث مسلكا اخر غير ما سلكناه حاصله ان شيئا من النفس والبدن غير موجود بالفعل
بمعنى ان هذا الوجه الذي به تحقق المركب ليس وجه الواحد منهما بل لامر اخر قابل للتحليل العقلي اليهما وكذا في كل مركب من مادة وصورة فانه قال لا نم ان
التركيب الاتحادي بينهما مستلزم لذلك اي التجسم المجرد او تجرد الجسم لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك
مجرد ومادي بالفعل والتام منضم ورتبهما واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان قد انقلب النطفة اليه بالوسائط وهو واحد طبيعي جسم
له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا مجرد كما نراه الا انقلابات المذكورة والعقل يقسمه بحسب اثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس
مدرك للكليات وان يطلبه بعض هذه الاثار كقبول الابعاد والنمو مستلزم لان يكون له وضع ومقدار وحيز ويطلبه بادراك الكليات لا يستلزم
تلبسه بشيء من هذه الثلثة فهو مدرك للكليات من حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد بمعنى العريان وارادوا به العاري
عن هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض اخر منها كان ما الفرس مثلا فانه يبقى فيه المقدار
والشكل والهيولى دون النمو والحس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى المقدار والوضع والحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فقد انقلب الى امر مجرد (؟)
المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك … السؤال … بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان
مرارا صح
جزءا تحليليا كما هو شان سائر الصور لا جزءا تركيبيا انتهى اقول ما ذكره ليس بصحيح فان معنى اتحاد المادة بالصورة كما اشرنا اليه من وجه او احد انحاء الوجود
وجه بالعينية وجه ما هو المادة بعينه ان كلا منهما مطلقا موجود بهذا الوجود بالفعل والتحليل العقلي بها انما هو … منهما باعتبار التجريد عن
الاخر مثلا الجسم مادة للصورة النباتية وقبل صيرورته الجسم نباتا يصدق عليه انه جوهر قابل للابعاد فقط واذا تصور بصورة النبات وتقلب اليها
موجودة صح
صار من افراد مفهومات اخرى ايضا غير الجوهرية وقبول الابعاد مثل المغتذي والنامي والمولد فجميع هذه المعاني موجودة بالفعل لا بالقوة بوجود واحد
لكن مطلقا لا باعتبار تجريد بعضها فالجسم ان اخذ مطلقا فهو محمول صادق على النامي وان اخذ مقيدا بالعدم اي عدم شيء اخر فيكون مادة وهكذا الفرق
التفصيلية صح
بين اعتباري الفصل والصورة فمعنى النامي في الحيوان لا التحليل انما هو بحسب وصف الجزئية ومعنى كون هذه المعاني بالقوة انما هو باعتبار وجه انها التحليلية
عند الافتراق كما يقال السواد الشديد فيه بالقوة امثال السواد الضعيف او في المتصل الواحد الكبير امثال الصغير بالقوة ولا يمكن لاحد ان يقول ان هذا

الحيوان احساسا بالفعل بدون ان نقول الحس حساسا بالفعل وكذا الامكنة لان نقول الحس حساسا بالفعل بدون ان نقول الحس حساسا فلذلك ان لا يوجد في جميع المواد
في ماهية الحيوان المطلق مع زيادة قوة فيها قبول العقل بالفعل لكنه لما كان بين المطالب ففيه وادراك الكليات بالفعل نحو تناقض والمسافة لا يوجد
بوجه واحد بالفعل بل الا كان الملكة كون دفعة بما بيناه من ان المراد بالناطق هو العاقل المدرك للكليات بالقوة وليس لان في هذا الوجه الحساس ادراك المعقول
بالفعل الا بعد ان يبلغ في هذا الوجه المادي ومع كثير من الغواشي والقصور حتى ينتهي الى وجه اخر وينقلب الى جوهر مفارق فهو ذلك بان يصير نفسه عقلا
والصورة الحسية له مادة معنوية لصورة عقلية هي عقل ومعقول بالفعل في حد شكوك يتوهم ورودها على القول بالاتحاد بين الصور والمواد
مما اورده صاحب حاشية التجريد على معاصره ولئن كان بين ما ذهب اليه من الاتحاد وبين ما رايناه بونا بعيدا قال ان التحليل العقلي يجري في
البسائط كالالوان فان العقل يحللها الى جنس هو اللون وفصل مميز لها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق للبصر بالنسبة الى البياض فلو كان ما على
ما ذكره لكان لتلك الاعراض مادة وصورة مع ان الشيخ قد صرح بان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات ايضا فانها جواهر
مخصوصة لكل منها جنس هو الجوهر وفصل مميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا يكون مجردة هف فعلم ان مرادهم من الهيولى ليس كما زعم المجرد
التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا كان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل العقلي يجري في جميع الممكنات عندهم اقول الفرق
بين البسيط وبين ما يسمى مركبا ليس كما توهمه من ان الوجود في الاول للمعنى الجنسي وللمعنى الفصلي واحد وفي الثاني متعدد حتى يكون في النوع الواحد الطبيعي
كالانسان مثلا موجودات كثيرة بحسب اجناسه وفصوله القريبة والبعيدة والا لم يكن زيد مثلا موجودا واحدا بل موجودات كثيرة لها وحدة اعتبارية
كوحدة العسكر اذ يمتنع ان يكون الموجودات المتباينة الوجود باعتبار واحد موجودا واحدا لان موضوع الوحدة العددية يستحيل ان
يكون بعينه موضوع الكثرة ولو باعتبارين نعم الواحد العددي يجوز ان يكون مركبا من معان كثيرة بحسب المفهوم واما بحسب الذات والوجود بل
الفرق بين ما يسمى بسيطا وما يسمى مركبا هو الذي اومأنا اليه من ان المعنى الذي بازاء الجنس والمادة قد يوجد على حدة من غير المعنى الذي بازاء الفصل و
الصورة كالبذر للنبات والنطفة للحيوان فالصورة اذا وجدت بعد استعداد المادة بطل ذلك الوجود الذي كان للمادة فقط وحصل
لمعناها وجود اخر افضل واتم من ذلك الوجود حيث يصدق عليه جميع المعاني الصادقة على تلك المادة على وجه اشرف مع معنى اخر هو
الفصل القريب ويترتب على هذه الصورة الفائضة جميع ما كانت مترتبة على مادتها وليست المادة التي كانت هي قبل فيضان الصورة
تشخصها بالمعنى الجنسي الذي يتحد بالصورة بل المعنى الجنسي اذا اجرده العقل من المعنى الفصلي كان مادة عقلية اتحدت بالمادة
الخارجية ماهية وزمانا وكذا المعنى الفصلي اذا اجرده العقل من المعنى الجنسي كان الصورة
العقلية وهي في الوجود غير الصورة الخارجية لانها في العقل وهذه في الخارج فاما قولهم ليس للاعراض مادة وصورة ولا للمجردات مادة و
صورة فمعناه ليس لها مادة جسمانية خارجية لانه ليس لها معنى نسبته اليه عند التحليل نسبة مادة الشيء اليه كيف وهم جعلوا نسبة الماهية الى الوجود

نسبة المادة

نسبة المادة الى الصورة وقال الشيخ ما لو اخذ البسيط الحقيقة وما سواه زوج تركيبي وليس اطلاق المادة والصورة على المركب والبسيط على مجرد الاشتراك اللفظي دون
الاشتراك في المفهوم لان مادة الشيء هي ما بالشيء بحسبها حقيقة ذلك الشيء وصورته هي تمام حقيقته ثم قال ان ما نقله من نفي بقاء صور العناصر في المركبات يخالف لما
اطبق عليه المعتبرون من الحكماء وما ذكره من ان حلول الصورة الياقوتية في جميع الاجزاء حلولا ظاهرا بيانا ودعوى اتفاقهم على ذلك مع ما بدل الشيخ وكلام
الشيخ ان الصورة الياقوتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي معروضة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس بان يكون الشيء
ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض او في بعض الحيثيات دون بعض كالخط فانه سار في السطح من حيث الطول فقط والسطح سار في الجسم التعليمي من حيث الطول والعرض
دون العمق اقول ولا المتبع هو البرهان دون التقليد اولئك الاعيان ثم ان بقاء صور العناصر على تقدير ثبوتها غير داخلة في قوام الصورة الياقوتية مثلا ولكن قوام
مادتها بما هي مادتها اذ للمادة امر مبهم الصورة في ذاتها حتى لو فرض تحقق الصورة الياقوتية في مادة اخرى اولا في مادة لكانت ياقوتا على ان المشائين في
بحث المزاج زيادة تبيين لان شيئا من العناصر غير موجودة بصرافته في هذه الانواع الطبيعية والذي يدل على ان وجود العناصر على تقدير تحققها في الياقوت لا مدخلية
لها في الحيوان ما قاله بهمنيار في كتاب التحصيل وهو انا نرى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط ويتحرك بالارادة ويتغذى وينمو ويطلب بدل ما يتحلل فهو ان يكون اولا
لهذه الاجسام خصوصية جسمية ليست لاجزائها فان لم يكن خصوصية جسمية لم يصدر عنه فعل خاص والنمو والاغتذاء وطلب ما يتحلل يخص بهذا الجسم فانه ليس للكل واحد من اخلاطه
واجزائه العنصرية نمو ولا للكل ولا اغتذاء كما ليس للكل واحد من اجزاء العين ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فتبين ان للحيوانات والنبات
خصوصية اجسام ليست للكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها اذن بالقوة لان كلما يكون وحدته بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة انتهى ثم قال الفاضل الدواني ما نقله في معرض
الاستدلال من كلام الشيخ في الحكمة العلائية لا يدل الا على مطلوب بجواز ان يكون مراده من اتحادهما بالذات الوحدة العارضة لها بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية
كوحدة العسكر ووحدة العشرة ولذلك ما يتألف منهما ذاتا واحدة وكذلك ما نقل من الاشارات وشرحه فان معناه ان الهيولى اذا حصل كحلول الصور المائية مثلا
صارت ماء بالعرض كما ان الجسم اذا احدث فيه السواد صار اسود بالعرض فالاتحاد الذي بينهما كالاتحاد بين العرضيات وموضوعاتها هو كما عرض ولا ينافي
ذلك ان يحصل منهما ثالث كما في العرضيات ومعروضاتها انتهى اقول اما الذي ذكره اولا فان الاتحاد بين الهيولى والصورة انما هو من جهة كونها
جنسا وفصلا فهو في الحقيقة اعتراف بالمقصود فانا لا ندعي ان الهيولى بحسب اي وجه لها يكون متحدة بالصورة بل ندعي ان لها كوافي الوجود
يكون عين الصورة وذلك الوجه هو بعينه وجه الصورة في الخارج وللصورة وجه اخر في العقل مجرد على المادة واما الذي ذكره
ثانيا من ان الوحدة العارضة لها بالتركيب وحدة حقيقية لا اعتبارية في غاية الرداءة فان كون الوحدة حقيقية في شيء عبارة
عن كون ذلك الشيء بوجه الذات عين اشياء كثيرة فيكون وحدتها بالفعل وكثرتها بالقوة وهذا هو المطلوب بعينه لنا في كون
الصورة لذاتها مصداقا لحمل معنى المادة مطلقا عليها واما الذي ذكره ثالثا فهو ايضا باطل سخيف من وجهين احدهما انه ينافي ما صرح
به سابقا من ان الوحدة العارضة لها حقيقية لانه متى كانت الوحدة بين شيئين حقيقية كان الاتحاد بينهما بالذات لا بالعرض هو ما بالمجاز

عند المحققين كما عرفت من هذا الحبر المدقق والفرق بين الصورة والعرض في ذلك مما لا يخفى على اهل التحقيق وكيف يذهب على اهل البصيرة ان يقول ان الاتحاد بين الجسم
المطلق والماء اتحاد بالعرض والماء ماء بصورته او يقول الاتحاد بين الجنس والفصل اتحاد بالعرض كيف والجنس والفصل موجودان بوجود واحد فكذلك
المادة والصورة اذا اخذتا مطلقتين ونعم منشأ هذا الوهم لبعضهم انهم لما سمعوا قول الحكماء بان الجنس عرض عام للفصل والفصل خاصة للجنس ولم يفرقوا
بين عوارض الماهية وعوارض الوجود فزعموا ان العارضية والمعروضية بينهما في الوجود وذلك باطل فان وجود الفصل بعينه وجود الجنس الذي يحصله
وانما الفرق بينهما بحسب الحد والمفهوم بمعنى ان مفهوم احدهما غير مفهوم الاخر فمفهوم الناطق مثلا خارج عن المفهوم من الحيوان وكذا العكس مع ان
وجود الناطق بعينه وجود الحيوان ثم قال واما نعتان الشيخ عرف الصورة بانها ماهية الشيء حيث في وصف صورة الجسم بان الجسم بها هو هو مراده
ان حصول الجسم بالفعل بسبب الصورة فالباء في قوله هو بها للسببية واما الباء في تعريف الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها نفي السببية اذ
الانسان مثلا لا يصير بسبب ماهيته انسانا ثم ما توهم من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته غير متم كما لا يجوز تعريف الفصل
بماهية الشيء ولو صح ذلك نظرا الى الاتحاد بينهما في الوجود لجاز تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده ثم لو كانت
الصورة تمام ماهيته وهي بعينها الفصل عنده كانت الهيولى التي هي الجنس عنده خارجا عن الماهية وهذا مما لا يقول به عاقل ولو كانت الصورة ماهية الشيء
لجاز وقوعه في جواب السؤال عنه بما هو وح يكون ماخوذا مطلقا ليصدق عليه فكان فصلا فيقع الفصل في جواب ما هو هف انتهى اقول لفظة الباء
في الموضعين استعملت بمعنى واحد هو معنى السببية لكن يراد بها نفي سببية الغير فاذا قيل ماهية الشيء ما به الشيء هو هو اريد انه ليست هويته بسبب شيء اخر وكذا
اذا قيل صورة جسم ما به الشيء هو هو ذلك الجسم معناه ان الصورة اذا حصلت لا يحتاج ذلك الجسم في حقيقته الى شيء غيرها ثم عدم تسليم تعريف صورة
الشيء بماهيته مما لا وجه له ولا مستند فيه وقوله كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء فيه مغالطة ناشئة من الخلط بين مفهوم الفصل وطبيعته ومفهوم
الماهية ومصداقهما او من الخلط بين مطلق التعريف وبين التحديد والا فلا حجر لاحد في تعريف فصل الشيء بماهيته بان يعرف الناطق مثلا بالانسان
فان مفهوم الانسان صادق على الناطق مساو له في الصدق وربما كان اشهر واعرف من الناطق عند قوم نعم لا يمكن تحديد الفصل بالماهية
من بان حد للفصل سيما على ما ذهبنا اليه من كون الصورة التي تتحد بها الفصل هي بعينها نحو وجود من الوجودات او الماهية خارجة عن الوجود حدا و
مفهوما متحدة معه وجودا ومن ذهب الى ان صورة الشيء هي تمام ماهيته وعرفها بما ذكر لم يعتقد ذلك بمجرد الاتحاد بينهما في الوجود حتى
لزم ان يكون المادة ايضا كذلك وجاز تعريفها بما ذكروا اما قوله لو كانت الصورة تمام ماهية الشيء لجاز وقوعها الى اخره ففيه (في جواب ما هو صح)
فان الانسان مثلا تمام ماهية الحيوان وغير واقع في جواب السؤال عنه بل ما ذكره مغالطة ناشئة من الاشتباه بين الماهية والوجود
الا ترى ان وجود كل شيء تمام ماهيته وعينها ولا يمكن وقوع وجود الشيء في جواب السؤال عنه بما هو وقد علمت ان صورة الشيء بعينه وجوده (من وجه)
كمال شيء بعينه وجود جميع ذاتياته بالذات وعرضياته بالعرض واعلم ان الشيخ نص في بعض رسائله بان كل شيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته

وبالغ في بيان

وبالغ في بيان ذلك حتى قال السرير سرير بهيئته لا بخشبه والسيف سيف بحدته لا بحديده والحكماء ذكروا في فائدة اقتناء الحكمة وغايتها انها تصير النفس
الانسانية بها عالما عقليا مضاهيا لهذا العالم الحسي مستدلين بان العالم عالم بصورته لا بمادته فاذا حصل في النفس صور هذه الموجودات من الافلاك
والعناصر وما فيها على وجه عقلي كانت النفس عالما عقليا فعلم من هذا الكلام ان صورة كل شيء تمام حقيقته ووجوده وجود ماهيته (واعلم ان التعويل)
والاعتماد منا في هذا المطلب الذي هو من المهمات العظيمة وغيرها ليس على مجرد النقل من الحكماء بل على البرهان الا انا اوردنا اقوالهم اذا وافقت توقعا للقلب
زيادة اطمينان على ان طبيعة اللفظ مثار الغلط والاشتباه وهذا المطلب لشدة غموضه لم اعرف احدا من المشهورين بالحكمة بعد الاوائل
كالشيخ واترابه كان الله عنا لهذا الاصل على وجه الاحكام والاتمام لابتنائه على عدة قوانين مخالفة للمشهور منها ان مادة الشيء بعينها
جهة ضعفه في الوجود وصورته جهة شدة وجوده ومنها تجويز ان يكون بعض الصور الجسمانية كالنفس مع كونها طبيعة جسمانية فيها قوة ان تصير مادة للصورة (كالصورة)
للصورة المجردة ومتحدة بها بحيث يكون هي هي وقد كانت قبل ذلك من عين المادة الجسمانية ومنها تجويز ان يكون امر بسيط عينيا
ماهيات كثيرة قد وجدت بوجود ذلك البسيط على وجه اعلى واشرف من وجوداتها الخاصة التفصيلية الى غير ذلك من المباحث الغامضة فالذي
نقلنا من كلام الشيخ وغيره كبهمنيار واتباعه رجاء للاشارة بما اجرى الله الحق على لسانهم فالغرض من نقله كسر سورة انكار المنكرين و
صولة استبعادهم ذلك والا فالذي شاع وذاع في الكتب كالشفاء وغيره هو ان المركب الطبيعي يوجد فيه جزءان موجودان بالفعل تحقيق
الكثرة قال في الهيات الشفاء وكل بسيط فان ماهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لماهيته لم يكن ذلك الشيء ماهيته المعقول الذي
حصل له لان ذلك المعنى كان يكون صورته ليس هو الذي تقابل حده ولا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان الحد من المركبات
ليس هو من الصورة وحدها بل حد الشيء يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بوجه وبهذا يعرف الفرق بين
الماهية في المركبات والصورة والصورة دائما جزء من الماهية في المركبات وكل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات
فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها اما الصورة فظاهر انها جزء منها واما الماهية فهي ما بها يكون الصورة مقارنة للمادة وهو ازيد من معنى (ما هي وانما هي ما هي صح)
الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل هو مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والماهية هذا التركيب فالصورة احد (والماهية هي نفس هذا التركيب صح)
ما يضاف اليه هذا التركيب الجامع للمادة والصورة وقال في موضع اخر منها الاشياء التي يكون فيها الاتحاد على اصناف احدها
ان يكون كالتام المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد ذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان
يكون الصورة امرا خارجا عنه ليس احدهما الاخر ويكون المجموع ليس ولا واحد منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد منها
في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها تتحد فيحصل منها شيء واحد اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء
بعضها لا يقوم بالفعل الا بما انضم اليه وبعضها يقوم بالفعل فيقوم الذي لا يقوم بالفعل بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة

تبصرة

متحدة مثل اتحاد الجسم والبياض وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحد منها بعضها بعضا ولا حمل بعضها اجزائها ولا يحمل البتة شيء منها على الاخر حمل المواطئة
ومنها اتحاد شيء يحدث فيه قوة هذا الشيء منهما لم يكون ذلك الشيء الاول ينضم اليه فان النفس قد تعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى بعينه اشياء كثيرة الى اخر ما ذكره
في كيفية اتحاد الجنس بالفصل اقول كما وجد في عبارات القوم حكموا فيه بالمغايرة بين المادة والصورة او بمغايرة المهية للصورة في المركب يمكن توجيه
ذلك الكلام بوجه لا ينافي الاتحاد اما في الاول فبان يحمل الحكم بالمغايرة بينهما على اعتبار كون المادة مادة والصورة صورة لا على اعتبار
كونهما جنسا وفصلا واما في الثاني فبان المراد من الصورة حيث حكم بانها غير المهية اريد بها الصورة بحسب وجودها الا كما هو تحقيق الفعل فصل
في تتمة القول في الاتحاد بين المادة والصورة جرحا وتعديلا قال العلامة الدواني وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون
الا مجردا فاذا كانت النفس متحدة مع البدن في الوجود وانما يصير مجردا بالموت كما تخيله لم ينطبع فيها الصورة الكلية فيلزم ان لا يكون
مدرك الكليات الا بعد الموت وايضا كيف يتصور ان يستمد من المبادي العالية المجردة فاذا كانت النفس في مراتب استكمالات البدن لا تكون الاثار المترتبة
على التجرد حاصلة بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان اثار النطفة لا توجد في الغذاء واثار العلقة لا توجد في النطفة واثار البدن لا توجد في
العلقة انتهى اقول ما دل البرهان على ان افراد البشر في ان تكونهم مدركين للكليات بما هي كلية بحسب وجودها العقلي المشترك بين الكثرة من غير شائبة مقدار
ووضع وكثير من كمالات المهية الموجودة في الخارج كلية بالقوة جزئية بالفعل من حيث انها لم تجرد عن المواد ولم تنتزع عنها الغواشي المعدة
بحسبه وزع كذلك القوة الانسانية المدركة لها عاقلة بالقوة اذ من شانها ان تنتزع عن نفسها المادة وغواشيها فتصير عند ذلك عاقلة
او مدركة للكليات بالفعل كيف وقد اقمنا البرهان على ان العاقل متحد بالمعقول فالمدرك ما لم يصر وجوده وجودا كليا بالفعل يمتنع ان يدرك كليا
بالفعل وبالجملة مرتبة المدرك والمدرك في كل ادراك مرتبة واحدة فما سخف قول من زعم ان الهوية الجسمانية القريبة الشان من النبات
والجمادات تكون صورته التي بها هو ما هو عاقلة لذاته ولذوات الكليات المجردة بالفعل وقوله فيلزم ان لا يكون مدركا للكليات الا بعد الموت
اقول الموت ليس كما ظن عبارة عن انصراف النفس عن عالم الطبيعة فلا بد منه في كل تعقل وادراك للمعقول لكن التعقل التام في التعقلات
يلزمه الانصراف التام والتعقل الناقص يلزمه الانصراف الناقص وربما يكون النفس مجردة بجهة مادية بجهة اخرى ووحدة النفس
كوحدة النطفة واشباهها حتى لا يجد باشياء كثيرة بل لها وحدة جامعة لمقامات شتى ولما كان الموت عبارة عن فساد البدن وقابلية تعلق
النفس فليس ذلك بمانع في صيرورة النفس عقلا بالفعل ولا كونها عقلا بالفعل مما ينافي ان يدبر الجسم الطبيعي ببعض قواها التي هي بمنزلة شعاع نور
العقل شبه ما كانت النفس اولا قبل الاستكمال سيما البدن الذي ضعفت قوته ووهنت مادته اذ يكفيه لمعة من نور العقل الفعال
الا ترى ان النفس في حالة النوم مجردة عن البدن ولكنه تدبر البدن ببعض قواها واما انكاره لاستمداد من المبادي العالية المجردة فمبناه على نفي الاتحاد للجوهر
وقد اثبتناه كما سبق بيانه واما قوله لو توقف ادراك الكليات على استحالة النفس الى درجة العقل لم يترتب على النفس قبل ذلك فالجواب ما اشرنا اليه

ان المترتب عليها اولا قوة ذلك الادراك واستعداده وهذه القوة اعني قوة وجود العقل بمنزلة فصل النفس كما ان قوة وجود الجسم بمنزلة فصل الهيولى
ثم يصير عقلا بالفعل بعد استحالات كثيرة لها في الجوهر الفعال ثم قال لا نسلم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذ كان ذلك
المجرد متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن الاختلاف في
الحقيقة مانعا من الاتصال الحقيقي كما في اجزاء الياقوت بحسب الاتحاد في الوجود كما في المادة والصورة فلماذا يمنع من التركيب الحقيقي والاتحاد اي
السيد الشريف جوز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلماذا لا يجوز بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام
لانه ليس متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك لكان بعض العقلاء على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن فلقائل ان يجوز بين العقل والجسم
فما هو جوابكم فهو جوابه انتهى اقول قد اعترف هذا النحرير بانه لا بد في المركب الطبيعي ان يكون لها وحدة حقيقية ومجرد تحقق الاضافة بينهما لا يجعلهما ذاتا
احدية والا لكان كل اثنين في هذا العالم واحدا اذ ما من جسمين او عرضين في هذا العالم الا وبينهما اضافة وضعية لا اقل ونسبة التدبير والتصرف والتحريك
ومع ذلك لم يحصل بين العقل الفعال والجسم وحدة حقيقية فقد علم ان ملاك الامر في حصول الوحدة الحقيقية لنوع من الانواع هو ان يكون النسبة بين جزئيه
المادي والصوري بالاتحاد دون غيرها من النسب وعدم كون العقل الفعال نفسا للاجسام ليس لان ارتباطه بها اضعف من نسبة التحريك والتدبير
بل لان وجهه ارفع واقدس من ان يتصل به الاجسام بما هي اجسام بخلاف النفس فانها بما هي نفس متصلة بالبدن والعجب ان نسبة الحلول
كما بين النوع والعارض له لا يوجب عنده حصول الوحدة الحقيقية بينهما ونسبة التحريك والتدبير توجب ذلك مع ان تلك النسبة اقوى واشد
فان قلت اذا لم يكن نسبة التدبير والتصرف كافية في الاتحاد فكيف يحكم بان النفس متحدة بالبدن وليس نسبتها الا نسبة التدبير والتصرف
قلنا لا نسلم ان لا نسبة بينهما الا هذه النسبة بل هي من وجه متحدة بالبدن ومن وجه متصرفة فيه تصرفا طبيعيا ومن وجه مدبرة فيه تدبيرا اختياريا
كما ان الطبيعة تقوم المادة بوجه وتتحد بوجه وتنفعل فيها افعالا وغيرها بوجه وقوله كون كل منهما تحت جنس اخر لا يقدح فيه مدفوع لان
الامور المتخالفة بالجنس يستحيل ان يحصل منها امر واحد حقيقي لان لكل جنس نحوا اخر من الوجود وكذا الامور المتخالفة بالنوع اذا كانت متحصلة بالفعل
واما الاختلاف المعنوي بين اجزاء مهية واحدة كالجنس وفصوله البعيدة والقريبة فليس ذلك اختلافا جنسيا ولا نوعيا فان الفرق
بين كل جنس وفصله المقسم له من حيث هما جنس وفصل ليس الا بالابهام والتعيين لا بان يكون الجنس شيئا والفصل شيئا اخر وكذلك نسبة الجنس الى
نوعه ونسبة جنس الجنس الى فصله ونسبة فصل نوع النوع الى جنسه واما الجنس والفصل من حيث اعتبار كونهما مادة وصورة فهما بهذا
الاعتبار وان كانا متخالفين نوعا اذ قد اعتبر في كل منهما قيد اباه صاحبه لكن يكون عين صاحبه لكن ليس مناط الاتحاد بينهما هو
الجهة بل الجهة الاولى ثم ما فرع على ما نقله من تجويز السيد الشريف التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض مبرهن الفساد والتمثيل بالسرير
ان كان من جهة الخشب والهيئة المخصوصة فهو باطل كما سبق وان وقع من جهة المقدار التعليمي والشكل المعين فليس بين الجزئين تخالف في الجنس
لان نسبة احدهما الى الاخر بعينها النسبة التي تكون بين الجنس والفصل وقوله على انه لو جاز اتحاد النفس بالبدن فليجز اتحاد العقل بالجسم

علت جوابه ببيان الفرق بين الارتباطين ثم قال العلامة الدواني ثم البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن يكون الصور العلمية ذا وضع معين ومقدار معين فلا يكون كلية ولا يجدي به اختلاف الحيثية اقول اختلاف الحيثية ولئن صح انه غير كاف في هذا الباب لكنه يكفي فيه اختلاف اطوار النفس بواسطة تحولاتها الذاتية واختلاف نشآتها كنشأة التعلق ونشأة التجرد وكذلك اختلاف القوى والدرجات للنفس واحدة وقد لا يعم حجتك الميت القوة الحسية والقوة النظرية كلتاهما من قوى نفس واحدة واين مقام احدهما من مقام الاخرى فللنفس الانسانية اطوار متفاوتة مع كونها ذاتا واحدة لها وجود واحد والنفس يكون بعضها متصلا بالبدن وبعضها متصلة بالعقل ثم قال ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى امرا حاصلا بالفعل بل يقتضي ان لا يكون شيء من الانواع حاصلة بالفعل ضرورة ان كل نوع متحدة مع العوارض الصادقة عليه ثم اذا كانت الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكره القوم من ان الجنس محمول دون المادة ~~غير محمولة~~ اقول التركيب الاتحادي بين الشيئين لا يقتضي ان لا يكون احدهما موجودا بل يقتضي ان يكون كلاهما موجودا بوجود واحد لا موجودين متعددين على التركيب وان جاز ان يكون لاحدهما او لكل منهما وجود اخر منحاز عن صاحبه فلا يلزم من كون المادة متحدة بالصورة محمولة عليها ان يكون اتحادها معها من حيث كونها مادة خارجية وعقلية بل من حيث كونها مادة عقلية جزء عقلي للمهية والجزء غير محمول بل انما اتحادها وصحة حملها من حيثية اخرى وهي ان تؤخذ مطلقا لا بشرط خروج الجزء الاخر منه واما النوع والعارض المحمول عليه فليس بينهما اتحاد بالذات عندنا بل بالعرض واما كون هذه الاجزاء خارجية فلما اشرنا بقلع من ان لها نحوا اخر من الوجود في الخارج وكذا الفرق بين المادة والجنس بان المادة بما هي مادة اي بوصف القابلية والاستعداد توجد بوجود مباين لوجود الصورة بخلاف المادة بما هي جنس اي ماخوذ مطلقا فانها محمولة على الصورة كما مر وتحقيق هذا المقام كما وقع التنبيه عليه مرارا ان لكل من المادة والصورة تجردا وتلاحقا بالاخرى على وجه دون وجه ولنمثل في ذلك بالهيولى الاولى والجسمية فنقول الهيولى مع كونها من وجه قوة قابلية وسببا معدا لفيضان الصورة لكنها من وجه اخر يكون تابعة للصورة والصورة مقتضية لها ومقتضي الشيء كيف يكون مفتقرا الا ذلك الشيء فعلم ان الهيولى المقتضية غير الهيولى اللازمة ثم لما كانت النفس وان كانت قوة قابلة للصورة لكنها لا تتقوم ايضا بذاتها بل بالصورة فعلم ان الصورة المقومة للهيولى غير الاخرى المفتقرة في الحدوث اليها وهكذا القياس في غير جامع المواد والصور وبهذا يندفع كثير من الاشكالات منها الاشكال المذكور في بيان الفرق بين جامع اجزاء المركب وحافظ تركيبه ومنها الاشكال الذي سبق من ان بدن الحيوان وهو مادته لما كان متقوما بنفسه التي هي صورته كيف يكون باقيا بعد زوال النفس والحق كما علمت من ان هذا غير ذاك بالعدد ومنها الاشكال في عدم بقاء صور العناصر في مادة المواليد حيث يظهر تلك الصور بالعمل بالقرع والانبيق والجواب ان المادة الكائنة فيها هذه الصورة ليست

العنصر

العنصر المصورة بالصورة المعدنية اما غير ذلك من الاشكالات وسنرجع في بعض الفصول الاتية الى تحقيق عدم بقاء صور العناصر في المزاج واعلم ان هذين التحريرين قد افرغا جهدهما وبلغا غاية سعيهما في تبيين هذا المقام وبسط الكلام فيه حتى ان كلا منهما ادعى في ارسالهم كانه كشف عليه ومع ذلك لم يصيرا واحد منهما الى رتبة التنقيح ومرتبة التحقيق حيث ارتكب احدهما نفي وجود الاجزاء المحسوسة والاعضاء كالعظم واللحم وغيرهما في الحيوان ونفي وجود النفس والبدن في الانسان بل نفي وجود المادة والصورة في كل نوع جسماني واما الاخر فحيث اهمل من البين الوحدة الحقيقية في هذه الانواع الطبيعية ولم يحصل الفرق بين صيرورة الهيولى بالتمام وبين صيرورة الجسم ابيض فجعل الاتحاد بين المادة والصورة بالعرض كما بين الموضوع والعرض كل ذلك لعدم تحصيلهما حقيقة الوجود والموجود بما هو موجود حيث زعم احدهما ان موجودية الشيء بنفس هذا المعنى المصدري الذي يتكثر بتكثر المهيات والمعاني الكلية فيتحد المعنى الاتحاد بين الشيئين واما الاخر فحيث زعم ان موجودية كل شيء هو عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود المشتق اي هذا المفهوم الكلي الذهني ولم يحصل معه ان الوجود هوية عينية يشتد ويضعف ويكمل وينقص وتصير المادة بصورة عبارة عن اشتدادها واستكمالها واذا اشتد الوجود او كمل يصدق عليه المعنى ما لم يصدق قبل ذلك فالاتحاد بين الشيئين لا بد فيه من جهة وحدة وجهة تعدد فالوحدة من جهة الوجود والتعدد من جهة المعنى والمهية ولا تجرد لا ركاكة فيه كما زعمه العلامة الدواني حيث قال لا ريب ان التركيب يقتضي الاجزاء وتغايرها والاتحاد ينافي ذلك وهذا كما اصطلح بعض الصوفية على التعبير بالاطلاق والهوية الالهية وحكم بانه ركيك جدا لانه يوهم امرا غير صحيح اقول كل الركاكة في هذه القضية في التسمية والمحضة في الاصطلاح بعد تصحيح المعنى

في تتمة القول في احوال العلل من حيث كونها مبادي المتغيرات الطبيعية

قد مر فيما سبق احوال العلل الاربع واحكامها على وجه لا يختص بالمعلول المتغير وههنا نتكلم فيها على وجه يختص بالمتغير [illegible] السلوك من جهتها الا معرفة المعلولات الطبيعية فنقول الحركة جسم سببا عنصريا وسببا فاعليا وسببا صوريا وسببا غائيا اما اثبات ان لكل واقع في التغير هذه الاربعة فامر لا يتجشمه نظر الطبيعيين وهو امر يتكفل بتحقيقه الفلسفة الاولى واما كيفية نسبتها الى الحركة والاطلاع على احوالها وضعا ونسبيا فامر لا محيص عنه لباحث الامور الطبيعية المتغيرة فليعلم اولا ان الفاعل في الامور الطبيعية هو مبدأ الحركة في اخر من حيث هو اخر والمراد بالحركة ههنا كل خروج من القوة الى الفعل في اي مادة كان والمعنى اذا عالج نفسه بها فالمعالج يحرك العليل بما هو طبيب لا بما هو عليل و[illegible] يتعالج ويقبل العلاج بما هو عليل لا بما هو طبيب وهذا انما يتم [illegible] كونها ذا مقامات مختلفة لان موضوع المعقول في الذهن ما لا يكفي فيه التغاير بالاعتبار اذ لا يليق التغاير كتغاير العاقل والمعقول مثلا [illegible] بهذا المعنى اما مبدأ الحركة او متمم لها فالمهيئ هو الذي يعد المادة بالامكان والانفعالات المعدة لقبول الصورة والمتمم هو الذي يفيد الصورة تمام الحركة والحق ان الاول مباشر للمادة والثاني مفارق ولا شبهة في ان مفيد الصور المقومة للانواع الطبيعية سيما التي للانواع الشريفة كالفلك والانسان

سئل ان يكون مبدأ اخارجا عن عالم الطبيعة وليس في الطبيعي لم يعلم ذلك انه ماهو وانه واحد او كثير بعد لم يتضح لم امهنا امران الصورة وكل من المعتبر
والعقل مبدأ للحركة ومخرج للمادة من القوة الى الفعل وكل منهما عند التحقيق صورة ايضا لكن غير الصورة التي تترتب وجودها على وجود الحركة والقوة اما المعتبر
فصورة جزئية احسن وجود امي التي اليها الحركة واما العقل فصورة كلية اشرف من الصورة المعطاة وكلاهما بعد المشير الى المشوق فان جملة مبادي الحركة
هو الذي تق له المشير او المشوق فهو المبدأ البعيد للحركة بتوسط امر اخر وذلك لانه سبب للصورة النفسانية التي هي مبدأ حركة ارادية فهو مبدأ المبدأ
بل نقول ذلك المشير الموهوم به ربما يكون مبدأ الصورة نفسانية مستحيلة متجددة كارادات متتالية تكون تلك الصورة النفسانية المتجددة مبدأ قريبا للحركات
بدنية جسمانية التي لها الحركة الارادية والحركة الارادية شبيه بان يكون هي ما التي تشوق الى الترقي الابد او لو سميت تسخيرية والترقي المشوق ارادية
لم يكن بعيدا او بالجملة المشير هو مبدأ المبدأ وهذا هو معنى الغاية في الطبيعيات وهو اخص من فاعل الوجود مطلقا سواء كان متغيرا او لا واما المبدأ
القابل اعني المادة فنقول المبادي المادية كلها مشتركة في معنى وهو كونها حاملة لامور غريبة عن ذاتها وبعد اخرى نسبة المكرر ما الى النوع مهما
والنسبة الى المركب ونسبة الى الهيئة الصورية فالاولى كنسبة الجسم الابيض اعني الجسم الى الجسم والبياض والثانية كنسبة الجسم الى الطبيعة ونسبتها الى المركب
نسبة الجزئية ووجود الجزء في ذاته اقدم من وجود الكل وهو مقوم للكل واما نسبتها الى الهيات فذكر الشيخ انها لا تعقل الا على اقسام ثلثة اما
لي لا يكون احدهما او الا خر متقدما بالسببية ولا متاخرا بالسببية واما ان يكون المادة متقدمة في التقوم بالفعل الى امر وهو يكون متقدما عليها في الوجود
الذي كان وجوده ليس متعلقا بالمادة بل بمبدأ اخر لكنه يلزمه اذا وجد ان يقوم مادته ويحلها بالفعل كما لكثير او الاشياء يكون متقومة بشيء وتقومه بشيء اخر
لكنه ربما كان ما يقوم به يفارقه لذاته وربما كان يقومه مقتضيه بحسب المخالطة فمتى هذا الامر وجهان وجود ما احدهما مفارق الاخر لطبيعة
الامر هو الصورة الجوهرية قال ايضا ولما فرط في تقوم المادة بمقارنة ذاته او هو محل المقوم القريب وبيان ذلك في الصناعة الالهية اقول ذلك السابق
قد مضى في هذا الكتاب في مباحث التلازم بين الهيولى والصورة ولا يتم ذلك الا بان يدعى ان الصورة الجوهرية وجودا ماديا ووجودا عقليا
باحدهما يقوم المادة تقويما بعيدا بالمشاركة وبالاخر يقومها تقويما قريبا بالاستقلال واما القسم الثالث فهو ان يكون المادة
اقدم وجودا من ذلك الامر لانها متقومة في ذاتها حاصلة بالفعل ثم تقوم به ذلك الامر وهو المسمى بالعرض والهيئة بالمعنى المقابل
للصورة فالقسم الاول اوجب اضافة المعية والقسمان الاخران اضافة تقدم وتاخر قال الشيخ والقسم الاول ليس يطلب
الوجود وكانه ليس له مثال فهو النفس والمادة الاولى اذا اجتمعا في تقويم النوع اقول الحق ان هذا القسم يتضمنه
القسمة والاكتفاء بالقسمين الاخرين فان الكلام في المبادي الذاتية للامور الطبيعية ولا يمكن التركيب الطبيعي بين امور لا تعلق لاحدهما
بالاخر اما الذي مثل من النسبة بين الهيولى والنفس فان كانت الهيولى مادة للنفس ولم كانت للبسائط والنفس صورة مدبرة
لها او صورة لصورتها فهي متقومة بالنفس من حيث التقويم والتحصيل لها فيكون متقدما عليها في الوجود وحدة الهيولى وحدة ضعيفة لا تنافي بين ما فرانها

من اشياء

من اشياء وتقدماتها على اشياء ولئن لم يوخذ الهيولى بالقياس اليها والى النفس بما هي متعلقة بها او بالمركب منها ومن هيئة
اخرى فلا المادة مادة ولا النفس نفس كل منهما غير مضافة الى امر اخر اضافة تعلقية ثم قال والمادة مع المتكون عنها
الذي هي جزؤه من وجوه من وجه دائم الانواع اخرى اعتبار المباينة ويصح ان ينقض هذه المباينة اما الصورة مع المتكون فان
المادة قد يكفي وحدها لكن يكون هي الجزء المادي لما هو مادة في صنف من الاشياء وقد لا يكفي ما لم يضم اليها مادة اخرى وذلك
في صنف اخر منها كالعقاقير للمعجون والكيموسات للبدن وذلك اما يجب الاجتماع والتركيب معا فقط كاللبن في المثبت
واما يجب الاجتماع والتركيب والاستحالة كالاخلاط للكائنات فانها لا يكفي نفس اجتماعها والا نفس تركيبها بالتماس والتلاصق
وقبول الشكل لان يكون منها الكائنات بل بان ينفعل بعضها في بعض وينفعل بعضها عن بعض ويستقر لجملة كيفية متشابهة تسمى
مزاجا فحينئذ يستعد للصورة النوعية انتهى اقول المادة للصورة وحدة انه صورة كانت لا يكون الا لها وحدة ما وجميع
هذه الامثلة التي ذكرها ليس ولما يكون للصورة وحدة الا مادة وحدة اما المجتمعات التي لا استحالة فيها لاجزائها فالمادة فيها
بالجملة هو مقدار المجموع مع ما فيه ضرب من الوحدة الاتصالية كاللبنات والاخشاب للصورة البيت وشكله واما المجتمعات
التي وقعت فيها استحالة لاجزائها فهي بعد الاستحالة يصير مستعدة للصورة وهي حينئذ بما هي مادة شيء واحد وحدة واما باعتبار
اجتماعها قبل الاستحالة بل قبل التماس فهي بذلك الاعتبار ليست مما يتصور له صورة وحدة لمادة واحدة اما الصورة فهي
اجتماعها في الوجود ولو مع التباعد واما ما دونها فنفس ذواتها بلا اعتبار تلك الهيئة في بعض الانواع لفرط نقص صورتها
لا فضيلة للصورة على المادة مثل العدد فان كل مرتبة من العدد صورتها الوحدانية وهي كمية الوحدات على ما دونها المتكثرة
وهي الوحدات قال الشيخ فاذا قسنا المادة الى ما يحدث عنها فقد يكون المادة مادة للكون وقد يكون لقبول الاستحالة وقد يكون
لقبول الاجتماع والتركيب وقد يكون لقبول التركيب والاستحالة واما الصورة فقد يقال للهيئة التي اذا حصلت في المادة قومتها
نوعا ويقال صورة لنفس النوع ويقال صورة للشكل والتخطيط خاصة ويقال صورة للاجتماع كصورة العسكر وصورة المقدمات
المقترنة ويقال صورة للنظام المستحفظ كالشريعة ويقال صورة للحالة كيف كانت ويقال صورة لحقيقة كل شيء جوهرا
كان او عرضا ويفارق النوع فان هذا قد يقال للجنس الاعلى وربما قيل صورة للمعقولات المفارقة للمادة والصورة الماخوذة
احدى المبادي هي بالقياس الى المركب منها ومن المادة انما جزء لم يوجد بالفعل في مثله والمادة جزء لا يوجد بالفعل واما
تقويم الصورة للمادة ففيها نوع اخر والعلة الصورية قد يكون بالقياس الى العنصر وهي التي تقدم المادة التي قد قامت
دونها نوعا وهي طارئة عليها كالصورة الشكل للسرير والبياض بالقياس الى جسم ابيض اقول جميع جعل المادة مقتضية الى نسبة

للمقبول كالاجتماع والتركيب وغيرهما فهي في الحقيقة صور محصلة للمادة ضربا من التحصيل ومقومة لماهية نوعية مركبة من تلك
المادة ووصف الاجتماع مثلا او وصف التركيب او وصف الاستحالة فالنوع الحاصل منها هو ماهية المجتمع مثلا او ماهية
المستحيل وان لم يكن النوع نوعا جوهريا ولا الصورة صورة جوهرية وكذا جميع ما عددناه انما اطلق عليه لفظ الصورة
فهي مشتركة في معنى الصورة التي عدت من المبادي للوجود او للقوام سواء كانت جوهرا او اعراضا وسواء كانت بالقياس
الى النوع او الصنف اذ كل منها يحصل المادة ما من المواد نحوا من التحصيل ويقوم للمركب المأخوذ منهما ضربا من التقويم لكن
الاشياء مختلفة في انحاء الوجود والتحصل قوة وضعفا والوحدة كما علمت عين الوجود فما قوي وجوده كانت وحدته
قوية بعيدة عن الكثرة بل عن قوة الكثرة ايضا وما ضعف وجوده ضعفت وحدته حتى مجامعة للكثرة او للقوة الكثرة
بوجه اخر وربما كانت جهة الوحدة في شيء بعينها جهة الكثرة فيه كالعدد نفسه مثلا وكالهيولى وكالحركة والزمان
فالصورة في امثال هذه الانواع يكون مغمورة في المادة حتى كانها عين المادة وجودا او اعتبارا لفرط خسة الوجود
وفي مقابلتها انواع قوية الوحدة والوجود حتى لا يتصور فيها تركيب من قوة وفعلية او نقص وتمام فهي صورة
لا مادة لها او كان المادة اضمحلت واستهلكت هناك لفرط الفعلية والتمام فالمادة هناك كانها عين
الصورة واما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في المادة وهو الخير الحقيقي مطلقا او بالاضافة او الخير
المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض بل بالذات فانه يروم به ما هو خير بالقياس اليه فربما
كان بالحقيقة سواء كان على الاطلاق او من بعض الوجوه وربما كان بالظن لا بالحقيقة والواقع في تعيين المنا
سبات بين هذه المبادي لما علمت ان الماهية الواحدة قد يكون انحاء من الوجود وانحاء من النسب والاضافات فاعلم
ان الغاية بحسب نحو من الوجود متقدم على الفعل بل على الفاعل بما هو فاعل وبحسب نحو اخر من الوجود متاخر عن الفعل
مترتب عليه فالغاية غاية بوجه فاعل بوجه والصورة ايضا فاعل بوجه لتحصيل المادة وعلة صورية بوجه لتحصيل
النوع وقد يكون غاية بوجه لانتهاء الحركة عن مادة اليها وربما كانت مادة لصورة اخرى من جهة قوتها وامكانها
فقد جمع في شيء واحد اقسام العلل باسرها من غير استحالة تركيب في الموضوع الا من جهة اجتماع المادة والصورة
فان جهة القوة غير جهة الفعلية البتة وان كانتا بالقياس الى امرين متعددين قال الشيخ الفاعل من جهة سبب للغاية
وكيف لا وهو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة سبب الفاعل وكيف لا وانما يفعل الفاعل لاجلها والا لما كان
يفعل فالغاية يحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ولهذا اذا سئل لم ترتاض فنقول لاصح فيكون هذا جوابا كما اذا قيل

لم

وحدته تصحيح

لم صحت فنقول لاني ارتضت ويكون جوابا فالرياضة سبب فاعلي للصحة والصحة سبب غائي للرياضة ثم اذا سئل لم يطلب الصحة
فقيل لان ارتاض لم يكن جوابا صحيحا ثم ان قيل لم يطلب الرياضة فقيل لكي اصح كان الجواب صحيحا والفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية
ولا لماهية الغاية في نفسها لكن علة لوجود ماهيتها في الاعيان وفرق بين الماهية والوجود انتهى كلامه اقول الفرق بين الوجود
والماهية ليس مما يصح كون الماهية سببا لشيء من غير مدخلية ضرب من الوجود معها كيف والشيء ما لم يوجد لم يكن سببا لوجود شيء
بل المؤثر في الاشياء وكينونتها الا الوجود فماهية الغاية لا تجعل الفاعل فاعلا بل وجودها السابق كما ان الاكل مثلا لغاية هي الشبع مثلا
فلا بد ان يكون للشبع وجود للفاعل الاكل قبل الاكل حتى ياكل لاجله فاصل وجود ذي الشبع يحرك محرك المادة لحصول وجوده الاخر
لكونه اكمل واتم من ذلك الوجود فالغاية بحسب اصل الوجود من جزء الصوري للفاعل بما هو فاعل فهي سبب لكون الفاعل فاعلا وليس
الفاعل علة للغاية في كونها غاية بل لتحصيل وجودها العيني سواء كان وجودها في نفسها هو بعينه هو وجودها المحصل للفاعل كما في
الغايات التي تحت الكون لفعل الحركات والاستحالات او يكون وجودها في نفسها غير وجودها الحاصل من الفعل المرتبط با
لفاعل كما في الغاية التي هي فوق الكون كالعقل الفعال في كونه غاية لاستكمالات النفس فان وجوده في نفسه غير
وجوده للنفس المتبرئ على استكمالها واعلم ان لكل من هذه العلل الاربع مبدئيتين بالقياس اما شيئين او بالقياس الى شيء
واحد بوجهين اما المادة والصورة فلكل واحد منهما علية لشيئين لانها علة لصاحبها بوجه وعلة للمركب منهما بوجه فكان
كل منهما علة قريبة لشيء وعلة بعيدة لشيء فهما كانهما علتان غير قريبتين للمركب بنحو من العلية وقريبتان بنحو اخر من العلية
وهي التقويم وكذا الفاعل فان الفاعل اما ان يكون مهيئا للمادة فيكون سببا لايجاد المادة القريبة من المعلول لا سببا قريبا
منه او يكون معطيا للصورة فيكون سببا لايجاد الصورة القريبة من المعلول لا سببا قريبا منه والفاعل ايضا سبب بعيد
للغاية بوجه لانه سبب للصورة والصورة مستلزمة للغاية والغاية سبب فاعلي للفاعل في انه فاعل فيكون سببا فاعليا بعيدا
للصورة وبتوسطها للمركب لكن الغاية سبب غائي قريب لوجود الصورة في المادة بتوسط تحريكها الفاعل للمركب فالمبادي
القريبة من الشيء المركب من جهة مطلق المبدئية هي الهيولى والصورة بما هما جزواه وان اختلف تقويم كل منهما للمركب
وبهذا الاعتبار يقال لهما العلة المادية للمادة والعلة الصورية للصورة لكنه ربما عرض لما كانت المادة والصورة علة
بالواسطة ايضا اما المادة فكما في المركبات الصنعية التي كانت الصورة فيها هيئة عرضية فيحتاج الى المحل فيكون المادة
علة لذات ذلك العرض المقوم لذلك الصنف من حيث هو صنف فيكون علة ما للعلة ومع ذلك فانها من حيث كونها
جزء من المركب علة بلا واسطة واما الصورة فكما في المركبات الطبيعية التي كانت الصورة فيها مقومة للمادة والمادة علة قريبة

للمركب فالصورة علة بالواسطة لكنها علة صورية بلا واسطة فكل من المادة والصورة علة للمركب بوجه وعلة علة له بوجه فكل منهما علة
للاخر بوجه واحد قريب لكن ذلك الوجه مختلف فيه من الجانبين وعلة للمركب بوجهين مختلفين في القرب والبعد وفي كو
التقويم فالمادة اذا كانت علة غائية للمركب فليس من حيث كونها مادة للصورية والصورة اذا كانت علة علة فليس من حيث
كونها علة صورية له بل من حيث كونها صورة لمادته وليعلم ان هذه الاحكام كلها انما يجري في المركبات من جهة اعتبار تركيبه
ومن جهة اعتبار المغايرة بين المادة والصورة لكن يجب اعتبار وحدتهما في نحو من الوجوه فلا تكن من الغافلين
في كيفية دخول العلل في المباحث والافكار وطلب اللمية والجواب عنها اعلم ان لبعض الاشياء
مما لا علة له اصلا بل هو علة العلل كواجب الوجود وبعضها مما له بعض العلل دون بعض كالفاعل والغاية دون
المادة والصورة كضرب من المفارقات وفي الاشياء الصورية لانها عين الصورة التامة فلا صورة لها ولا مادة و
وبعضها مما له جميع هذه العلل كالمركبات والانواع الطبيعية وجميع المتحركات والمستحيلات التي يبحث عنها في
العلوم الطبيعية فالعالم الطبيعي يجب عليه ان يكون معتنيا بالاحاطة بجميع هذه العلل ليدخلها في براهينه وخصوصا
بالصورة والمادة حتى يتم احاطته بالمعلول واما التعليمي فليس عليه ان يعلم المادة اذ لا مدخل للمادة والحركة في
مطالبه فليس عليه ان يعلم مبدء حركة ولا غاية حركة ولا المادة ايضا الذي يجب عليه ان يتأمل فيها من العلل العلل
الصورية فقط ولا يخفى عليك ان سؤال اللمية قد يتضمن شيئا من العلل فيجب الجواب بغيره لا به والا لكان الشيء سببا
لنفسه فان تضمن الفاعل كقولك لم قتل زيد عمرا فيجوز ان يجاب بالغاية فيقال لكي تنتقم منه ويجوز ان يجاب بالمبدء
او بالداعي وهو الفاعل المتقدم فيقال لانه شتم فلان او لانه غضب فحقد وهذا هو الفاعل لصورة الاختيار الذي
ينبعث منه الفعل واما انه هل يجاب بالصورة او بالمادة فظاهر انه غير صحيح اما فلما اشرنا اليه فان صورة الفعل ههنا
هو القتل نفسه وليس السؤال الا عن علة وجوده عن الفاعل والشيء لا يكون علة لنفسه اللهم الا ان يكون تلك الصورة غاية
الغايات كالخير مثلا فيكون الصورة حينئذ لذاتها لا لسبب اخر لها محركة للفاعل ومع ذلك فلا يكون علة قريبة لوجودها
في تلك المادة عن الفاعل بل علة لوجود الفاعل فاعلا فلا يكون من حيث هي صورة في المادة علة للفاعل بل من حيث ذاتها
ومعناها واما المادة فظاهر انه لا يكفي الجواب بها حينئذ هذا اذا ذكر في السؤال خصوص الفاعل واما اذا تضمن السؤال
الغاية كما يقال لم صح فلا يجوز الجواب بالمبدء الفاعلي فيقال لانه شرب الدواء ويصلح ان يجاب بالمبدء المادي
مضافا الى الفاعل فيقال لان مزاج بدنه قوي الطبيعة وقد شرب الدواء ولا يكفي ذكر المادة وحدها واما الصورة فقلما

يقبح

ويقطع
يقبح السؤال بذكرها وحدها بان يقال جوابا عن السؤال المذكور لان مزاج بدنه اعتدل بل يحوج الى جواب اخر ليقدر الى المادة او الفاعل
واما اذا كان السؤال عن المادة واستعدادها بان يقال لم بدن الانسان يقبل الموت فقد يصح ان يجاب بالعلة الغائية فيقال
ليتخلص نفسه عند الاستكمال عن البدن وقد يجوز ان يجاب بالعلة المادية فيقال لانه مركب من الاضداد ولا يجوز ان
يجاب بالفاعل في الاستعداد الذي ليس كالصورة لان الفاعل لا يجب ان يعطي المادة اي استعداد كان الا ان يعني
بالاستعداد التهيؤ التام فيعطيه الفاعل كما يقال في المرآة اذا اشتد انها لم يقبل الشبح فيجاب لان الصيقل صقلها واما
الاستعداد الاصلي فلازم للمادة ويجوز ان يجاب بالصورة اذا كانت هي المتممة للاستعداد فيقال في المرآة مثلا لانها ملساء
صقيلة وبالجملة السؤال لا يتوجه الى المادة الا وقد اخذت مع صورة ما فيسأل عن علة وجود الصورة في المادة واما اذا تضمن
السؤال الصورة في المادة وحدها لا يكفي ان يجاب بها بل يجب ان يضاف اليها استعداد ينسب الى الفاعل والغاية يجاب
بها والفاعل يجاب به واذا شئت ان ترخص ما يقال على سبيل المجاز وتذكر الامر التحقيق فان الجواب الحقيق ان يذكر جميع
العلل التي لم يتضمنها المسئلة فاذا ذكرت وختمت بالغاية الحقيقية وقف السؤال والله ولي التوفيق ولنختم هذا الفن بذكر
المزاج وتحقيق القول فيه لكونه مناسبا لما مر من اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة لتوقف بيان ذلك عليه
كما علمت وقد وعدنا لك تحقيقه

في تحقيق ماهية المزاج وانيته العادة جرت بذكر هذه المسئلة في فن الطبيعيات
لكنا اوردناها ههنا للعلة المذكورة ولعلة اخرى وهي ان البحث عن ماهية شيء ونحو وجوده مناسب لان يذكر في العلوم الالهية
فنقول ان المزاج كيفية بسيطة ملموسة من جنس اوائل الملموسات متوسطة بين الاربع الاول توسطا ما متشابهة
الاجزاء حتى انها تكون بالقياس الى الحرارة الشديدة برودة وبالقياس الى البرودة الشديدة حرارة وبالقياس
الى اليبوسة رطوبة وبالقياس الى الرطوبة يبوسة وانها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كل جزء من
اجزائه مثل ما وجد منها في جزء اخر لا تفاوت بينها الا في الموضوع ذاتا ووضعا كما هو عند الجمهور او وضعا فقط
كما هو عندنا واما سبب انيتها فاعلا وقابلا فالمشهور ان العناصر اذا تصاغرت وامتزجت وتماست وفعل كل
منها في الاخر انكسرت سورة كيفيتها فحصلت للجميع كيفية متوسطة متشابهة هي المزاج مع انحفاظ صور العناصر المتخا
لفة كما انها قالوا هذا التفاعل لا يحصل الا عند مماسة بعضها لبعض والا فما كان لا يعتبر فيها حصول نسبة اقرب وضعية
اصلا سواء كانت مماسة او غيره او يعتبر نسبة اخرى كالمحاذاة او ضرب من القرب والبعد لا سبيل الى الاول لان في
موضعه ان كل تاثير وتاثر جسماني انما هو متوقف على نسبة وضعية مخصوصة بين المؤثر والمتاثر فبقي الشق الثاني فنقول

حينئذ اذا لم يكن النسبة بينهما بالملاقات فلابد ان يكونا على ضرب من المحاذات والبعد فحينئذ ان كان بين المتسخن والمسخن

مثلا جسم فلا يخلوا اما ان يتسخن المتوسط قبل ان يتسخن المنفعل المفروض اولم يتسخن والثاني باطل لان اثر المسخن

لا يصل اليه الا بعد الابعد واولا اليه الا الاقرب ضرورة والاول يوجب المطلوب لان المتوسط لو لم يكن ملاقيا للمسخن كان

بينهما متوسط اخر وننقل الكلام الى ذلك المتوسط اخر حتى ينتهي الى المتوسط الملاقي ولان كان ملاقيا فالمتسخن لا يجد

اولا من المسخن الا الجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي فظهر ان كل تاثير وتاثر طبيعي لا يكون الا بالتماس

والملاقاة هذا التقرير ما ذكره الشيخ في طبيعيات الشفاء واعترض عليه الامام الرازي بان هذا ايضا نقض ما ذكره في الفصل السابع

من المقالة الثالثة من علم النفس منها حيث قال في جواب من انكر تادي اشباح المبصرات في الهوا من غير ان يتكيف الهوا

بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهرا ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للملموس فان هذا وان كان موجودا في الاستقراء في اكثر الاجسام

فليس واجبا ضرورة بل يجوز ان يكون افعال اشياء من غير ملاقات فيكون اجسام تفعل بالملاقات واجسام تفعل لا با

لملاقات وليس يمكنك ان يقيم احد برهانا على استحالة هذا اولانه يجب ان يكون بين الجسمين نسبة ووضع خاص بل يجوز ان

يوثر احدهما في الاخر من غير ملاقات انما يبقى ضرب من التعجب كما انه لو كان اتفق ان كانت الاجسام كلها انما يفعل بعضها

في بعض بمثل تلك النسبة المباينة وكان اذا اتفق ان شوهد فاعل يفعل بالملاقات تعجب منه كما نتعجب الان من موثر

لغير ملاقات فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكان صحة مذهبنا المبرهن عليه يوجبه وكان لا برهان البتة ينقضه

فنقول من شان الجسم المضيء بذاته او المستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي يقابله اذا كان قابلا للشبح فقبول البصر منهما

جسم لا لون له تاثيرا هو صورة مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف هذا ما ذكره في هذا

الموضع وقد ذكر هذا المعنى ايضا في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة الهالة وقوس قزح والاخف

ان ذلك منه مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على الملاقات والمماسة مع انه اقتصر في

فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس وانه ليكثر التعجب لو قوع امثال

هذه المناقضات الظاهرة لهذا الشيخ قال ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة

فانها لا تسخن الافلاك وكذا تضيء الارض مع انها لا تضيء الاجسام التي توسط بينها وبين الارض لانها شفافة فاذا

كان كذلك فكيف يجوز للرجل الذكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء و

التماس انتهى كلامه اقول هذا الرجل سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ ونظرائه قبل الامعان في المبحث لعجله

طبعه

طبعه والتشنيع العجلة من فعل الشيطان اما نسبة التناقض في كلام الشيخ فغير مسلم فان الذي منع فيه وجوب اللقاء والتماس

هو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي اوجب فيه ذلك تاثير وتاثر مخصوصان كما في التسخين والتسخن ولا تناقض بين وجوب حكم

على نوع مخصوص وعدم وجوبه على نوع اخر اذ ربما يكون نحو التاثير والتاثر مختلفا في الموضعين فان الفعل قد يكون دفعيا وقد

يكون تدريجيا وكذا الانفعال فالذي اوجب فيه الملاقات هو الانفعالات التدريجية التي من باب الحركات والاستحالات

ولا بد فيها من مباشرة الفاعل المحرك للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض وفي الامور التي تحتها

وكما لا تها كما وابين الكيفيات الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والذي لم يجب فيه الملاقات ما ليس كذلك كا

الفعل الدفعي والقبول والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي وبعضها تعليمي وبعضها عقلي وكذا الانفعال فالفعل

الطبيعي لا يصير الا من فاعل طبيعي في الوجه وذلك الفعل هو الذي يحدث استحالة ويحدث في مادة منفعلة مستحيلة واما

الفعل التعليمي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال التجددي التدريجي وان لم يكن مفارقا عن الحركة والطبيعة بالكلية وانما المحتاج في ذلك

الفعل مجرد الكمية والوضع اللازم لها من غير حركة واستحالة لا من جانب الفاعل ولا من جانب المنفعل واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه

الى زمان وآن ولا الى حركة ووضع منها انما المحتاج اليه نفس الفاعل وتهية القابل ان كان هناك قابل فمثال الفعل الطبيعي كا

التحريكات والاحالات من التسخين والتبريد والتسويد والتبييض والتغذية والتنمية والتوليد ومثال الفعل التعليمي كالانارة

والاضاءة ووقوع العكوس والمحاذيات وحدوث الاشكال كالتربيع والتكعيب والدائرة وغير ذلك من الامور التي

لا تحدث الا دفعة مع كمية ما وبمقدار ما ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والافاضة والابداع والجود والرحمة وعلى هذا

القياس اقسام المدركات والعلوم لا ترى ان افعال مشاعر الانسان بعضها طبيعي كاللمس والذوق وبعضها غير طبيعي كا

الابصار والتخيل وبعضها غير طبيعي ولا تعليمي كالتوهم والتعقل اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي لا بد ان يحصل من فاعله

القريب فهو لا يكون الا بالملاقات والمباشرة بينه وبين منفعله سواء وقع منه في قابله كسخونة النار التي هي من طبيعتها في مادتها

او في ما هو بمنزلة قابلها لاجل الاتصال به او الامتزاج والسر في ذلك ان الفاعل الطبيعي من حيث هو طبيعي منغمر في المادة كل الانغمار

لان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده في مادته على نحو الاستغراق والسريان بحيث يكون في كل جزء من المادة جزء منه فكما ان وجوده

نفس المادة وجودات منقسمة فكذا وجود الامر المادي ما يكون منقسما حسب انقسام نفس المادة وذلك كالصور النارية

والارضية وسائر الصور الطبيعية بما هي صور طبيعية وكذا كيفياتها واعراضها التابعة وكما لاتها الثانية وليس من هذا القبيل

الصورة الحيوانية بما هي حيوانية فلكية كانت او عنصرية وقد مر سابقا ان فاعلية الشيء يتقدم بوجوده والمفتقر الى الشيء في وجوده

مفتقر اليه الضيا في ايجاده فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسما اخر من غير ان يلاقيه وتماسه حتى يصير الا انها
بالاتصال جسم اخر يلزم ان يكون وجود تلك الحرارة في نفسها غير مفتقر الى لقاء محلها لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود
والمتقوم به لكن اللازم باطل فالملزوم مثله فثبت ان كل ما وجد وجود امر فانه مفتقر الى محل لنفسه فيه وليسرى الى جميع
اجزائه فايجاده وتاثيره ايضا كذلك اى يكون ايجاده وتاثيره على نعت الفشو والسراية في المحل المتاثر منه ويلزم من هذا
انه لا يجوز ان يكون بين ذلك المؤثر متباين الذات للمتاثر منه وهذه قاعدة شريفة ينتفع بتحقيقها واعمالها
لها في كثير من المواضع فانك اذا استقريت وتفحصت وجدت ان مراتب تاثيرات المؤثرات على حسب مراتب وجوداتها
ونسبتها الى المادة وافتقارها واستغنائها في التاثير والايجاد على حسب نسبتها اليها في الوجود والكون فاذن قد ظهر صدق
ما ذكره الشيخ من ان الجسم المتسخن من النار ما لم يكن ملاقيا لها حتى يكون وجود القوى المسخنة بالنسبة اليه كوجودها في جسمية
النار وما دام لم يتسخن عنها وكذا الحال في التبريد والترطيب والتجفيف وغيرها من التاثيرات الطبيعية واما الافعال التي كا
لانارة والاظلام ووقوع الاشباح والاظلال فليست من هذا الباب كما اشرنا الا تناقض بين كلامى الشيخ واما قوله الشمس تسخن
وجه الارض من غير ملاقاة وقوله انها تجفف الارض المبتلة كالطين والصبا تبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقاة
فنقول فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا افعت بها هو الاضاءة والانارة وهذا امر يحدث دفعة في ذلك الاجسام
القابلة المنفعلة ثم اذا قبلت النور دفعة يحصل على وجود الضوء في مادة قابلة للضوء والسخونة فتنفعل بفعل الضوء فيها فعل
السخونة لاجل مناسبة الحرارة للنور فيتسخن الجسم ثم يفعل السخونة في الجسم الكثيف سواد القصار تجفيفه وفي الجسم اللطيف بياضا
في تصفيته وتصقيله على حسب اختلاف احوال القوابل وبالجملة الجسم الحار مثلا كالنار لا يؤثر بالسخونة في غيره الا بالملاقات
والتماس واما ان فاعل الحرارة لا يفعل الحرارة في اى فاعل كان الا بالمماسة والملاقاة ففاعل السخونة فهذا امر
اخر غير لازم من القضية المذكورة وليس بمعلوم الا ان له اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من غير مباشرة جسم وان
يتسخن قابل من غير مسخن ملاق له او من مسخن غير متسخن كالحركة ونحوها كما ان كل متحرك لا يجب ان يكون من محرك متحرك
بل قد يتحرك من محرك غير متحرك لا على نحو المباشرة بل على نحو المفارقة كحركات نفوس الافلاك من محركات عقلية على سبيل
التشويق والامداد فاذا تقرر هذا الكلام فنقول لا امتناع في ان يكون جسم بارد رطب مثلا ثم لا يزال يستعد في كلما
كيفية الفاعلية والمنفعلة بسبب اسباب داخلة او خارجة كاضاءة الكواكب وهبوب الرياح حتى يميل برودته الى الحرارة
ورطوبته الى اليبوسة فيحصل له كيفية معتدلة بسيطة متوسطة بين هذه الاربع الاوايل الملموسة فيوجد مزاج من غير امتزاج

فيلزم

فيكون هناك صورة واحدة لها كيفية مزاجية من غير حاجة الى تركيب اجزاء متصغرة متماسة ومن منع من تجويز وقوعه فعليه
البرهان على استحالة ذلك ونحن لم نجد له الان برهانا بالعقل الى حد التركيب العناصر وتصغرها وتلاقيها في حصول المسمى بالمزاج بل
الحجج قائمة على خلاف ما قرروه والاشكالات ما ذكره في هدم ما اصلوه اما الاشكالات فمشهورة تشهد ان هاهنا امور ثلثة الكاسر
والمنكسر والانكسار اما المنكسر فليس هو الكيفية لما بين ان الكيفية الواحدة لا يعرض لها الاشتداد والتنقص بل انما يعرض عدمها لموضوعها
ضدها واما الكاسر فليس هو الكيفية ايضا والا لزم ان يكون المكسور بعينه كاسرا بعد صيرورته مكسورا او يكون حين انكساره كاسرا
او حين كسره مكسورا كما فصل بيان بطلانه فبقى ان الكاسر هو الصورة والمنكسر هو المادة وهذا مشكل لوجهين احدهما ان الماء
الحار اذا امتزج بالماء البارد واختلطا انكسر البارد وبالعكس وليس هاهنا صورة مسخنة هى مبدء التسخين بذاتها والثاني ان
الصورة وان كانت فاعلة فعلها بتوسط الكيفية كما ان تحريك الطبيعة بتوسط الميل ولاجل ذلك الصورة المائية تفعل
فعل التسخين بواسطة سخونتها فحينئذ يعود الاشكال المذكور في كون الكاسر هو الكيفية من لزوم كون المنكسر كاسرا وكذا الامر
من جهة القابل فان المادة وان كانت شانها الانفعال مطلقا لكن لا يستعد بالفعل لقبول امر الا بتوسط كيفية قائمة بها
والا لكان كل مادة تقبل كل شيء فيعود الاشكال في كون المنكسر هو الكيفية وذلك ان نقدح في الوجه الاول بانه كما ان
فاعل الحركة القسرية بالذات هو طبيعة للقسور لاجل حدوث حالة غريبة بعيدها الا القاسر فكذلك ايضا اذا تسخن الماء
بالنار قسرا فمفيد تلك السخونة في جسمية الماء ليس هو طبيعة النار لانها معدة والمعد ليس من الاسباب الذاتية كما
سبق بيانه في مباحث العلل بل الصورة المائية هي المعطية للسخونة الموجودة في الماء ولذلك قد يبقى تلك السخونة مع
فساد تلك النار التي من جهتها حصلت السخونة لكن الوجه الثاني سالم عن القدح واما الحجج فمنها ان الحكماء المشائين
ذهبوا الى ان الجسم النوعي اذا تصغر في الغاية لم يبق له صورته الى حد النوعية بل الذي يبقى له هو الصورة الامتدادية
فقط ولا شك انه اذا بطلت صورته بطلت كيفيته التابعة لها او تصير مادته مادة [illegible] وفيضان المجموع صور الصورة وحدة
نوعية فظهر من هذا المذهب ان القول لحصول المزاج من جهة تصغر العناصر وتماس بعضها بعضا مع بقاء صورها المتخالفة
ليس بصحيح ومنها ان كل واحدة من العناصر متداعية الى الافتراق والميل الى الانحياز الطبيعية فالذي يجبرها على الاجتماع و
يستحفظها على الالتيام شيء اخر وذلك الشيء لا بد ان يكون جوهرا صوريا قائما لها متصرفا فيها لان العرض لا يستولى على الجوهر
والجوهر المجانب المباين في الوضع لا يتصرف في مادة الشيء كما مر تحقيقه فيكون حافظا لتركيبها عن التشتت والافتراق سيما
في مواد الطبيعة المستعدة للامور الكمالية من الانواع المحفوظة دائما فان مثلها لا يكون اتفاقية ولا قسرية فالمتصرف فيها صورة

منوعة متقدمة عليها تقدما ذاتيا وهي قائمة على المادة بالتقويم والادامة والحفظ ولا شك انها صورة واحدة
والا لم يكن لذلك المنوع وحدة طبيعية وقد بين ان الحقيقة الواحدة لا يتقوم بالصورتين وان الصورة الواحدة لا يكون
الا لمادة واحدة لان تحصل المادة وتقومها لا يكون الا بصورة فهي في وحدتها وكثرتها تابعة للصورة وكما ان المادة الواحدة
لا يتقوم بصورتين الا واحدة بعد واحدة فكذا الصورة الواحدة لا تقوم لمادتين الا بتقدم وتاخر وقرب من الترتيب فاذن
قد ثبت ان كل نوع طبيعي له صورة واحدة ومادة واحدة فبقاء صور العناصر في ما فرض مركبا غير صحيح وايضا اذا ثبت ان
قوام هذا المفروض مركبا طبيعيا ليس الا بصورة واحدة وكل ما له طبيعة واحدة فكل ما يصدر عنه بما هو ذلك النوع الواحد
يجب ان يكون مصدره ومبدئه تلك الطبيعة والصورة الواحدة ثم ان اول ما يصدر عن هذه الانواع العنصرية هي التي من باب الميول
والحركات وهي من جنس اوايل الكيفيات الملموسة فيجب ان يكون الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن تلك الصورة المنوعة
لا عن صور متخالفة لا فاعلة التخالف بالذات متخالفة بالذات حجة اخرى من العرشيات قريب المأخذ مما الصور صح
مبنى وهي انه قد ثبت فيما مضى ان المادة اذا استعدت لصورة كمالية وحدثت فيها صورة اخرى بعد الاولى بالجميع ما كانت
يصدر من الصورة السابقة من الافاعيل والانفعالات واللوازم والاثار يصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع امور زائدة
تختص باللاحقة لان نسبتها التمام الى النقص فنقول اذا حصلت للممتزج من العناصر صورة اخرى كمالية فيجب ان يكون مبدأ صدور الى السابقة نسبة صح
الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو هذه الصورة الكمالية دون صور العناصر فاذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة
عن هذه الصورة غير مستندة الا اليها كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضايعا معطلا مع انها معطل في الوجود كما
هو مبرهن عليه لعدم افاعيلها صورا غير موجهة في المواليد فضلا عن تقويمها المركب حجة اخرى ان اجزاء الكيفية المزاجية
المفروضة انها سارية في جميع اجزاء الممتزج لا شك انها واحدة بالنوع كثيرة بالعدد والشخص كما هو عندهم حيث صرحوا
بان الترشح اللازم من هذه الكيفية كالذي في الماء فحينئذ نقول علة تكثر افراد هذا النوع المزاجي اما المهية او لازمها او مادتها او امر مباين والكل مستحيل فتكثر افراده اما الاول والثاني فظاهر البطلان لان مهيته واحدة وكذا لازم المهية الواحدة واحد
مطرد في الجميع وفعل الواحد واحد مثل تعدد لا افراد نوع واحد في مهية المهية ولازمها واما الثالث فهو باطل ايضا لان المادة
اما المادة الاولى فهي في الجميع واحدة فمادة العناصر لا يكون من اسباب التكثر والتعدد واما المادة الثانية اعني العناصر
فهي ايضا لا يكون علة تكثر افراد المزاج الواحد وذلك لانها لو كانت هي منشأ تكثر افراد المزاج فمنشأيتها للتكثر اما من جهة فمنشأيتها صح
جسميتها او من جهة اختلافها بالصور والاول باطل لان الجسمية مشتركة في الجميع واحدة والامر الواحد لا يقتضي الاختلاف

والتعدد

والتعدد والتباين يوجب ان يكون اختلاف اعداد المزاج من قبيل اختلاف صور العناصر واختلاف اثارها وكيفيتها وليس كذلك لان
هذا بالعدد وذلك بالنوع وايضا يلزم ان يكون عدد هذه الكيفيات المزاجية تابعة لعدد اختلاف صور العناصر فيكون عددها
اربعا لا غير كما ان للعناصر اربع صور لا غير واللازم باطل عندهم لان تعدد افراد المزاج على حسب تعدد الاجزاء المتصغرة التي
في المركب واما الرابع فنقول الصور التي فرض انها علة التكثر ان كانت الصورة الكمالية فهي واحدة كما علمت والاثر الواحد
واحد وان كانت صور العناصر فليست منشأ الاثر ونسبتها نسبة المادة الفاعلة الذي هو الصور بالصدور واما القابلة الذي هو المادة بالقبول والحلول
لا بالصدور فالاختلاف بين افراد هذه الكيفية المزاجية لما علمت انه ليس بالمهية ولازمها فليس ايضا بالصور والا لكان
اختلافها بالمهية لما ثبت ان الصورة من حيث هي صورة هي مبدء المهية وتمامها لانها بعينها بمنزلة الفصل الاخير ومبدء المبادي وبعده المبادي 8
والفصل تمام مهية الشيء فلو كان اختلافها بالصور متخالفة ذاتا ومهية لكانت متخالفة المهيات والذوات والمقدر خلاف والصورة
هذا واما الى ما في قبيلة المباين الى الجميع الواحدة فلا بد من مخصص اخر فيعيد الشقوق المذكورة في لحوق ذلك المخصص وتسلسل
الكلام فيه ان الاختلاف بين اعداد اجزاء المزاج الطبيعة الواحدة بحسب الهوية لاجل اتفاقها في تمام المهية لا يوجد الا بالقسمة
الفرضية او الوهمية وبحسب الفك والكسر كما في الاجزاء المتصل الواحد التي لا انقسام فيها الا بسبب من اسباب القسمة
المقدارية لا بد متصل سواء كان اتصاله بالذات او بالعرض فوجب ان يكون موضوع الكيفية المزاجية جسما متصلا واحدا لان
موضوع المتصل الواحد متصل واحد واذا كان متصلا واحدا فلا اختلاف فيه بين الصور لما تقرر عندهم وقرروه في ابطال الجزء
ونقرر ايضا من ان الامور التي تتخالف نوعا لا يمكن ان يكون متصلا واحدا فاذن ليس فاعل الكيفية المزاجية الا صورة واحدة لا غير
وذلك ما اردناه حجة اخرى لو كانت صور العناصر في المواليد باقية يلزم بقاء الاجزاء المائية في المذاب من الحديد و والهوائية صح
والنحاس والذهب وغيرها من المعادن التي تذوب وتصير في النار ثم يرجع الى حالها والقول ببقاء الجزء المائية والهوائية في المذابة
حارة واباها مما يقاومه الوجدان والقول ببطلانها عند الاذابة وعودها عند الجمود ابعد منه حجة اخرى لو كانت الاجزاء
العنصرية باقية في المواليد يلزم ان يكون الجزء الناري في الياقوت مثلا له صورتان فيكون جسم واحد نارا وياقوتا معا وهو
باطل وقد مر تقرير هذه الحجة وتزييف ما ذكر في الجواب عنه وهذه الحجة مما اورده الشيخ على نفسه واجاب عنها بجواب غير مرضي من المعرضين له
عندنا كما ستعلم فيما ذكره الشيخ في هذا المقام ودفعه لعلك تكون من المعرضين لكلام الشيخ في هذا المقام حيث قال
في فصل من طبيعيات الشفا لكنه قوم ما قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهبا عجيبا وقالوا ان البسائط اذا امتزجت وانفعل
بعضها من بعض تادى ذلك بها الى ان تخلع صورها ويلبس حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة فمنهم من

جعل تلك الصور امراً متوسطاً بين صورها ذات الحمية ويرى ان الممتزج بذلك يستعد لقبول الصورة النوعية للمركبات ومنهم من
جعل تلك الصورة صورة اخرى من صور النوعيات وجعل المزاج عارضاً لها لا صورة لها ثم قال ما حاصله ان هذا لو كان حقاً لكان
المركب اذا استولى عليه النار لفعلت فعلاً متشابهاً اما لم يكن القرع والانبيق تميز المائي وقاطر منه لا يثبت في النار والثابت
ارضي لا يقطر وانا اذا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والانبيق يميز اما جسم مائي قاطر واما الكلس ارضي غير قاطر فنقول تلك الاجزاء
التي كانت في المركب اما ان لم يكن بحسبانها اختلاف في استعدادها التقطر وعدمه او يكون فعلى الاول يجب ان يكون الكل
قاطراً او الكل ممتنعاً عن التقطر وعلى الثاني فذلك الاختلاف اما بمقتضى ماهيتها او بامر خارج عنها والاول يوجب اختلاف الاجزاء
بالصور واما الثاني فذلك الخارج ان كان لازماً يرجع الى ان الاختلاف بالصور وان لم يكن لازماً بل كان عارضاً فجاز زواله
فامكن ان يوجد مركب لم يكن اجزاؤه مختلفة بقبول بعضها لما يقبل بعضها الاخر وذلك يقتضي ان يوجد في اللحوم لحم يقطر كله
وكذلك القول في ساير المركبات فيبطل القول بهذا المذهب ثم ذكر حجة اخرى حاصلها ان صور البسايط لو فسدت فان
كان فساد كل منها مقارناً لفساد الاخرى مع ان كلاً منهما معلول لوجود الاخر لكانت الصورتان موجودتين عند كونهما فاسدتين
وذلك محال وان سبق فساد احدهما فساد الاخرى استحال ان يصير الفاسد مفسد المفسد اقول اما الحجة الاولى ففي غاية
الضعف فان لاحد ان يمنع هذا الاختلاف في كل جسم من المواليد والتجربة لا تجري الا في المركبات التي لها مزاج ما نذر
او ان يختار الشق الاخير من الشقوق التي ذكرها وهو ان الاختلاف بين اجزاء الجسم في التقطر والرسوب بامر خارج
قوله فيلزم ان يوجد جسم يقطر كله او يرسب كله قلنا اكثر المعدنيات التي هي متشابهة الاجزاء كالذهب والفضة والاسرب
وغيرها من هذا القبيل ولا يلزم من ذلك ان يوجد في اللحوم لحم هذا شانه اذ اللحم غير متشابه الاجزاء كالحيوان ويده ورجله
وغيرهما وكذا ما يجري مجرى اللحم من الاعضاء المسماة بالبسيط وما قيل من ان العضو البسيط يجب ان يكون كل جزء من اجزائه مساوياً
لكله في اسمه وحده قول مجازي معناه ان كل جزء بحسب الحس حكمه كذلك او كل جزء كذلك بحسب الحس وبالجملة ليست
تلك الاجزاء اللحمية مثلاً المتفاوتة في قبول فعل النار واثرها فيها من التقطر والتكلس اجزاء عنصرية اولية بل هي
يجري مجرى الاجزاء الثانوية المختلفة في الصور او في العوارض ومن ذهب الى خلع صور العناصر البسيطة في المواليد لم
يلزمه القول بخلع صور اي اجزاء كانت في اي تركيب فيمكن ان يكون لبعض المركبات اجزاء اولية متخالفة
الصفات فاذا استولى عليه النار تفعل فيها اثاراً مختلفة فتذيب بعضها وتجمد بعضها وتبخر بعضها وحينئذ لو
اورد الشقوق في المركب الذي هو مثل اللحم والعظم نختار من الشقوق المذكورة ان اختلاف اجزائها بالماهية والصورة

ولا يلزم منه بقاء صور العناصر فيه وان اورد في مثل الذهب والياقوت فنمنع امر الاختلاف في قبول الاثار والترديد المذكور
متفرع على اختلاف الاجزاء في الاثار وهو غير ثابت بتجربة ولا برهان واما الحجة الاخيرة فلان ايضاً مفيد وضعه من وجهين احدهما انه غير
وارد على ما اخترناه فان الذي ذهبنا اليه غير المذهب المستحدث الذي حكاه الشيخ وهو ان العناصر بعد ما تصغرت وامتزجت
وتمايزت وانفعل بعضها عن بعض ادى الامر بها اما الى ان تخلع صورها وتلبس صورة اخرى والذي ذهبنا اليه ان حدوث صور المواليد
المواليد مما لا يحتاج الى ان يكون مادتها مركبة من اربعة عناصر بل يكفي ان يكون هناك عنصر واحد يستعد بسبب كيفية الفاعلية والمنفعلة
باسباب خارجة اما الى ان ينتهي الامر به اما ان ينقلب صورته الى صورة اخرى من صور المواليد الثلثة وثانيهما ان ما ذكره من الاشكال
يرد مثله على المذهب المشهور المختار عنده من لزوم كون المنكسر حين انكساره كاسراً لما هو كاسره او كون المنكسر بعد انكساره
لا كاسر لما يكسره وانه اجيب عن هذا بان الكيفية الكاسرة علة معدة لانكسار صاحبها والمعد لا يجب وجوده عند حصول
المعد يجري مثله جواباً عن ما ذكره على ان الجواب المذكور في الموضعين مصادم للتحقيق عندنا فان العلة المعدة لا تغني عن العلة
الموجبة في حصول المعلول فتلك العلة ان كانت صورة وكانت صورة بعضها علة لفساد صورة البعض كان المفسد ...
مفسد المفسد وان كانت كيفية شديدة لكان الكاسر كاسراً لما يكسره وكذا ان فرض ان الصورة للبعض علة لاستحالة كيفية
البعض الاخر لان الصورة لا تفعل فعلاً الا بواسطة الكيفية لان المباشر القريب للافاعيل التي هي من باب الحركات والا
ستحالات انما هي الكيفيات والميول   في تتمة الاستبصار ودفع ما يمكن ايراده على المذهب المختار قال الشيخ
ايضاً ثم المنظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فما الذي يبطل صورها الجوهرية وساق الكلام بما حاصله ما نقلناه من ثانية حجتيه اما ان
قال فيكون الى ان الماء والارض لما عدمتا ابطل احدهما صورة الاخر وهذا محال وان كان شيء خارج ابطل صورتهما
اذا اجتمعت فاما ان يحتاج في ابطالها واعطاء صورة اخرى الى ان تكون ممتزجة فقد دخلنا في هذه المعونة فعاد الكلام
من راس وان لم يحتج فلا حاجة الى المزاج بل البسيط يجوز ان يكون منه الكاينات بلا مزاج الى اخر ما ذكره اقول هذا ايضاً
لا ينهض حجة علينا بل على صاحب ذلك المذهب المحكي عنه لان الذي ذهبنا اليه لا يوجب حاجة تكون الكاينات الى
الى اجتماع العناصر وتفاعلها وانما المحتاج اليه في حدوث صور المواليد هو المزاج لان الامتزاج والذي ذكره الشيخ لا
يستدعي الاستغناء في تكون المواليد عن المزاج بل عن الامتزاج فاللازم عرضنا بيننا والتقدير غير لازم علينا فان المزاج
كيفية بسيطة واقعة في حدود المتوسط بين الكيفيات الملموسة وبه تصير المادة مستعدة لفيضان صورة اخرى من صور المواليد
الكاينة من الجماد والنبات والحيوان وهي متحفظة قبل حدوث صورة كالاتية منها بصورة اخرى الا من صور المواليد ومن

صور العناصر مع معين خارجي قسري يجتمع به كيفية ذلك العنصر من مزاجه بصورتها ويد خل في حدود التوسط على حسب مناسبة ذلك
المكون فكلما كان اشرف صورة واكمل كمالا كان مزاج المادة المستعدة له امعن في التوسط واقرب من الاعتدال الحقيقي من
غير ضرورة ان يكون هناك تركيب وامتزاج بين اجزاء المحدود هذا غير ممتنع ولا مستبعد مع ان البرهان اوجب الحكم ان الشيخ
اورد شكا على نفسه بانه اذا كان جواهر البسايط باقية في الممتزجات وانما تغير كمالاتها فيكون النار موجودة لكنها مستورة معتبرة صح
قليلا والماء موجود لكنه منحى قليلا ثم تستفيد بالمزاج صورة زائدة على صور البسايط وتكون تلك الصور ليست من الصور التي
تسري في الكل فكانت سارية في كل جزء فكان الجزء المذكور من الالطف ت وهو نار مستحيلة ولم تقدر كما الصورة اللحمية فيكون
من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان يعرض لها وكذلك كل واحد من البسايط فيكون نوع من الكيف المحسوس واحد
من حدود التوسط فيه يعد الاجسام العنصرية لقبول اللحمية ولا يمنعها عن ذلك صورها كما لا يمنع صورة الارض في الجزء المتحد حتى
ان يقبل حرارة مصعدة فيكون حينئذ من شان البسايط ان يقبل صور هذه الانواع ولو لم تركيب بل استحالة فقط فلا يكون ناما
التركيب والمزاج حاجة انتهى كلامه وهو بعينه من الحجج التي ذكرناها على بطلان القول ببقاء صور العناصر في المواليد وقد مر ذكره
في مباحث اثبات التركيب الاتحادي بين المادة والصورة استدلالا عليه ليس اعتراضه على احد المذهبين اولى من اعتراضه على الاخر
وذلك لان اجتماع تلك الاجزاء شرط في حصول الصورة للمركب عنده بسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال وانها يعرض اولا
لها تغير في كيفيتها ثم يعرض لها ان يخلع صورها وتلبس صورة اخرى ولولا ذلك لما كان لتركيبها فايدة فاذا تركبت فانما يقع بينها
تركيب في كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ويحدث صورة اخرى بعد لها المزاج ولا يكون
ما يظن انه وارد بعد المزاج الا الاستحالة انما في كيفياتها فيجب ان تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد وحده تلك
الصورة وان كان لا ينفعها لان تلك الاستحالة لا يستحيل الا بتصير اجزائها فاعلة ومنفعلة على اوضاع مخصوصة وان تلك الصورة
لا تحدث ولا تحل الا المادة يستحفظها غيرها من العلل والمعاون فهو جواب مشترك بين الطايفتين معا انتهى اقول هذا الكلام
بطوله لم يفد حل الاشكال ودفعه عن شيء من المذهبين ولم يفد الاشتراكهما في ورود الاشكال لا في دفعه بل الصاحب
المذهب المخترع ان يقول ان الاشكال هو كون كل جزء من اجزاء الممتزج عنصرا او اقوى نامثلا وهذا الحكم لا اذ لا تبقى
صور العناصر في المركب غير منسلخة والذي ذكر انه مشترك الورود اشكال اخر غير ذلك الاشكال وله ان يدفع ايضا
عن نفسه بان الحاجة الى الاجتماع والتركيب انما كانت في اول الامر لحصول الاستحالة والتغير في الكيفيات الى حصول تلك
الاستحالة المستعد لكل جزء لان ينسلخ عنه صورته الى هيئة وتلبس صورة اخرى من صور المواليد والاستحالة في ان قبل الجزء المفرد

وهي حجة قوية جدا ولعل الشيخ حاول دفعها بانها مشتركة الورود بين المذهب المشهور والمذهب المخترع الذي حكاه قال صح
تعبير لذو في الشفاء

وحده تلك الصورة الاخرى لكن عقيب استحالته وخروجه عن مزاجه كيفية الشديدة اما كيفية فاترة لصورة وعلى اي وجه فلا اشكال
على ما ذهبنا اليه لعدم الحاجة الى التصغر البسيط وامتزاجها لحصول المزاج المهيئ للمادة لقبول صورة اخرى من صور المواليد
واما الذي ذكره المحقق الدواني في دفع الاشكال فقد مر تزييفه فيما سبق والذي يدلك ايضا على بطلان ما تقضي عن
ذلك من القول بان الصورة الكمالية سارية في بعض اجزاء الممتزج وهو حامل الكيفية المزاجية دون بعض فيما اعلا
الخلاء والسطح حيث ان كلا منها السيري في بعض جهات المحدود دون بعض هو ان ما ذكر لا يجدي نفعا فان كل جزء من اجزاء الممتزج
هو حامل معروض لتلك الكيفية الحاصلة بالاستحالة من جهة التفاعل لا ان بعضها معروض لها وبعضها غير معروض لكيف وهم معرض بان
المزاج كيفية متشابهة الاعداد وليست واحدة بالعدد في كل ممتزج بل كثيرة العدد حسب تعداد الاجزاء الموجودة في الممتزج
من البسايط ولا اختلاف بين اعدادها الحاصلة في الممتزج الا بالموضوع ولان الذي من اعداد المزاج في الجزء الناري بعينه كالذي
في الجزء المائي فان الصورة الكمالية بعد المزاج اذا سرت فيما سرى فيه المزاج يلزم المحذور المذكور وهو كون جسم واحد ذا
صورتين نوعيتين متمايزتين فلا مخلص عن الجواب هنا الايراد الا بان الصورة العنصرية غير باقية عند حدوث الصورة الكمالية سواء
كان حصول المزاج مشروطا بالتركيب والامتزاج كما هو المشهور اولم يكن مشروطا به كما هو عندنا واما الايراد عليه بانه يلزم ان يكون
لكل من هذه المواليد مادة واحدة وصورة واحدة فلم يكن الجسم مركبا بل بسيطا بهذا المعنى فلا استحالة فيه اذ اطلاق المركب على
هذه الاجسام باعتبار ان حدوثها من مادة سابقة وصورة لاحقة او باعتبار الغالب فيها بحسب المزاج التانوي كما في الحيوان او
النبات وبالجملة امر الاطلاقات اللفظية مما لا تعويل عليه في تحقيق الحقايق فان هذا المذهب اي عدم بقاء صور
العناصر في المواليد نسبته ان يكون غير مستحدث لعل القول به كان في الاوايل والذي يدل على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء حيث
نقد في الفصل السابق على الفصل الذي تكلم في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور انه قال المعلم الاول لكن الممتزجات ثابتة
بالقوة وظاهر هذا الكلام يدل على ان صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوة لكن الشيخ اوله بانه عنى بذلك القوة الفعلية التي هي
الصورة ولم يعن ان يكون موجودة بالقوة التي تعني في الانفعالات التي تكون للمادة في ذاتها فان الرجل اراد ان يدل
على امر يكون لها مع انها لا تفسد وانما يكون ذلك اذ انقبضت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة بمعنى الاستعداد فانما
يكون مع الفساد والرجوع الى المادة فانها لو فسدت ايضا لكانت ثابتة ايضا بتلك القوة فان الفاسد هو بالقوة الشيء
الذي كان اولا ثم شنع على المفسرين بعد ما ذكره في هذا الفصل المذكور قال اما المعلم الاول فقال ان قواها لا يبطل وعنى بها صورها
وطبايعها التي هي مبادي هذه الكمالات الثانية التي اذا زال العايق عنها صدرت عنها الافعال التي لها بحسبها لا انه يعني

وحملوه صح

بمعنى الاستعداد ثابتة فيها للصورة والتي بمعنى الفعلية والتحصل ثابتة مع الصورة بل على الصورة لا توجب بطلان تفسيرهم للقوة صح

القوى الاستعدادية انتهى اقول الحق ان ما فهمه المفسرون وظنوه امر صحيح مطابق للواقع وموافق لظاهر كلام المعلم الاول وليس
ما ذكره الشيخ ما يدل على بطلان تفسيرهم وحملهم كلام الفيلسوف عليه فان كون القوة في كلامه المذكور بمعنى الاستعداد لا ذا القوة
الاستعدادية للشيء لا تقوم بذاتها بل بصورة ما اخرى غير الصورة المستعد لها فقول الفيلسوف لكن الممتزجات ثابتة بالقوة معناه
انها ثابتة بالقوة في الامر الكائن المتصور بصورة اخرى غير صور الممتزجات وقوله ان الرجل انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها لا
تفسد غير مسلم بل لعله اراد به ما ذكرناه من ان الكائن من الممتزجات فيه قوة وجود تلك الممتزجات لان المادة الحاملة لصورة هذا الكائن
فيها قوة سائر الاشياء ولا يلزم من حصول القوة على الشيء حصول ذلك الشيء بل لا بد من صورة تتقدم لها القوة التي بمعنى الاستعداد
نعم فرق بين قوة الشيء والقوة على الشيء فقوة الشيء توجد معه والقوة على الشيء لا توجد معه وانما توجد مع حامل قوته مقترنا بذلك
الحامل بصورة تناسب المقوى عليه توضيح لمي لما علمت ان الحجج والبراهين ناهضة على بطلان تصور العناصر الاولى في الكائنات
المعدنية والنباتية والحيوانية سيما في المتناسبة الاجزاء السارية القوى فاعلم ان السبب اللمي في ذلك ان هذه العناصر كالافلاك
من شانها ان تقبل صورة الحيوة والعلم لكن المانع لها عن قبولها تلك الصورة الحيوانية خسة وجودها وقبولها التضاد والتفاسد
لان صورتها سارية في مادتها الجسمانية ومن شان الجسم بما هو جسم القسمة والتزاحم والتضاد ومن شان ما له ضد ان يفسد بضده
فكل ما له ضد وجوده معه لا تقبل الحيوة لان الحيوة كون الشيء بحيث يدرك ويتحرك بارادة منبعثة عن الادراك والادراك عبارة عن
حضور صورة شيء عند امر والجسم بما هو جسم لا حضور له عند شيء لا عند ذاته ولا عند غيره لان حضوره يلازم غيبته ووجوده الذي هو
اتصاله ليس وقت قبوله الانفصال وما يكون وجوده قارن عدمه لا يكون له وجود الا نحوا ضعيفا من الوجود ولهذا لا يدرك ذاته ولا امرا اخر
غير ذاته فكل ما يدرك ذاته او غير ذاته فله وجود اخر غير وجود الجسم بما هو جسم فمطاف القابلية للقرب من الحيوة لا بد ان يكون وجوده وجودا
بعيدا عن قبول الانفصال والتضاد فاذن هذه البسائط الاسطقسية لتضادها وتفاسدها بعيدة عن قبول اثر الحيوة فكلما كسرت
سورة كيفياتها المحضة وهدم قوة تضادها وتفاسدها وحصل لها كيفية كانها واسطة بين الكل والكل فانها واسطة كانها جامعة
للكل بوجه ومطلقة من الكل بوجه قبلت ضربا اخر من الوجود وقبلت بهذا الوجود الجمعي ضربا من الحيوة شبيهة بحيوة الافلاك التي هي مشتملة
على ما تحتها بوجه يليق بها فكلما امعنت المادة الجسمية في الخروج عن اطراف تلك الكيفيات الاربعة وسورتها الى جانب التوسط الجمعي الذي
بمنزلة الموضوع الاربع قبلت صورة اتم وكمالا اكمل وحيوة اشرف حتى اذا وصلت الى غاية التوسط نالت ارفع الكمال وغاية الفضيلة
التي للجسم ان يناله وهي الحيوة النطقية التي يكون بها تشبه الكواكب والافلاك التي لا تضاد فيها ولا تفاسد في اجرامها والا فوجه
من احوال القادرة الا في امور نسبية لا وضاعها واول ما ينال المادة العنصرية صورة معدنية يترتب عليها بعض اثار الحيوة من حفظ

الجسم

الجسم وتركيبه عن المفسد المبطل فان مجاورة الماء والارض والهواء والنار بعضها لبعض يوجب الفساد في اقل زمان بخلاف مجاورة
المعادن لغيرها من العناصر والمكونات فان الصورة تحفظها عن ان يؤثر فيها غيرها بسرعة فهذا اثر من اثار الحيوة والبقاء ثم اذا
ازدادت توسطا بين الكيفيات وخروجا عن اطرافها المتضادة قبلت ونالت من اثار الحيوة ضربا اخر فتفيض عليها صورة نفسانية
يترتب عليها مع المحافظة على اصل البنية والتركيب ايراد المتبدل وزيادة على الاصل في الخلقة والكمية وافادة للمثل فتكون
حافظة غاذية منمية مولدة ثم اذا امعنت في التوسط والخروج عن الاضداد قبلت الحيوة والنفس المدركة المتحركة بالارادة على
تفاوت درجاتها من الحيوة والادراك والفعل ثم اذا انبعثت الى الغاية في اللطافة نالت اشرف الاعلى والحيوة الاتم
الابقى فيكون ذا صورة نفسانية كمالية حيوتها حيوة نطقية وادراكها تعقل وحركتها فكرية وافعالها حكمية اذا تقرر هذا عندك فنعلم
كل ما هو صح
ان هذه الصور الوجودية المتعاقبة المترتبة في الشرف والخسة والكمال والنقص هو اقوى واشرف فهو اشد براءة عن هذه العناصر المتضادة
وابعد فكل ما هو اتم واعلى فيزول عنه النقائص التي كانت فيما هو انقص ولذلك فليس الحيوان ذا نفس نباتية بل يكفي نفسه
الحيوانية لافادة نظير ما كانت تفيده النفس النباتية على الوجه الالطف وهكذا في النفس النباتية في افادتها اصل الحفظ
وغناها فيه عن ان يكون معها صورة اخرى لتفيد عنها حفظ النبات من صنوف الافات من الحر الشديد والبرد المفرط وغيرهما
فمن هذه المقدمات كلها يثبت ويتحقق ان صور العناصر المتضادة غير موجودة بالفعل في شيء من المواليد الثلثة وانها لو وجدت
في شيء منها بالفعل لمنعت ذواتها عن ورود صورة كمالية عليها ولانك قد علمت ان كل مادة نسبتها الى الصورة
نسبة النقص الى التمام وان التركيب بين الصورة والمادة تركيب اتحادي وكذا النفس في تمم نقصانه كخط قصير اذا طال و
او دايرة صح
دايرة اذا عظمت حتى صارت نصف دايرة تامة واذا كان الامر كذلك فلا يمكن ان يكون لمادة المواليد صورة اخرى
غير الصورة التي لها هي بها هي فالياقوت ليس الا ياقوتا ولا فعلية الا فعلية الياقوت وكذا النبات والحيوان حتى الانسان
فانه موجود واحد له هوية واحدة لكنه اكمل الكائنات وجودا واتمها هوية واشدها وحدانية وبساطة ومع ذلك بساطتها
وجودا واشدها وحدانية يترتب على وجودها ما يترتب على العناصر والجماد والنبات والحيوان متفرقا و
واشد [illegible]
هكذا الحيث لمن يقاس الحال في كل ما هو اشرف وجودا واتم وحدانية واكثر ارتفاعا عن المواد الجسمانية فانه اكثر جمعا للاشياء
واوفر اثارا وافعالا حتى ان البسيط الحقيقي المقدس عن التعلق بالمادة وقوتها الاستعدادية او امكان واقعي يجب ان يكون
ذاته كل الاشياء ووجوده مبدء كل الوجودات كما بينا سبيله واوضحنا دليله بما لا مزيد عليه فليتذكر ثم قوله
في بيان ان الوجودات الطبيعية متفاوتة في الفضيلة والشرف وان المواد الجسمية متهيئة لقبول الفيض الوجودي على التدريج

فكان بمنزلة طبيعة واحدة شخصية متوجهة نحو الكمال سائرة الى عالم القدس مترقية من ادنى المنازل الى ارفعها والحق ان دائرة
الوجود واحدة والعالم كله حيوان كبير واحد وابعاضه متصلة بعضها ببعض لا بمعنى الاتصال المقداري واتصال السطوح والاطراف
بل بمعنى ان لكل مرتبة كمالية من الوجود ينبغي ان يكون بحيث ما في الكمال الوجودي حتى لا يكون بينهما وبين مرتبة اخرى فوقها مجاورة لمرتبة يليها صح
في الشدة او تحتها في الضعف خالية بحيث يتصور امكان درجة او درجات لم تتحقق بعد فان ذلك غير جائز عندنا
والبرهان عليه مستفاد من قاعدة الامكان الاشرف وقاعدة اخرى اي قاعدة الامكان الاخس اما الاولى فمأثورة من المعلم
الاول واما الثانية فنحن واضعها بعون الله وسيجيء ذكرهما في موضع يليق به انشاء الله والقاعدتان جاريتان في ما تحت واضعها صح
الكون بحسب الانواع وان لم يكونا جاريتين بحسب حال كل شخص شخص فان قلت مراتب الشدة والضعف غير متناهية بحسب
الفرض كمراتب المقادير فاذن لو وجب حصول الجميع يلزم منه ان بين كل شديد وضعيف عدد غير متناه محصور بين حاصرين
وذلك ممتنع سيما وهي مرتبة قلت انما يلزم ذلك لو لم يكن كل طائفة منها موجودة بوجود واحد بان يكون شخص واحد ذا
درجات وجودية بعضها ارفع واشرف من بعض من غير انفصال وافتراق بينها ومن هذا القبيل الشخص الواحد من الانسان فانه
موجود واحد ذو قوى متعددة بعضها عقلية وبعضها نفسانية وبعضها طبيعية والكل من الاصناف الثلثة مراتب متفاضلة
في ضعفها والكل ذات واحدة كما ستعلم في مباحث النفس فاذا تقرر هذا فنقول اذا نظرت الى احوال الاكوان العنصرية
في تدرجها في الوجود وتكاملها وترقيها من ادنى المنازل الى ان يبلغ الى مجاورة الاله المعبود وجدت البرهان مطابقا
للوجدان وذلك ان هيولى العناصر وهي في الغاية في الخسة والنقيصة بحيث لا يتصور ما هو اخس منها الا العدم المحض
لان نحو وجودها في ذاتها قوة الوجود وتهيؤ قبول الصور والهيئات لا غير فاول ما قبلتها الامتداد القابل للطول
والعرض والعمق اذ لا قوام لها الا بالجسمية كما لا استقلال للجسمية الا بصورة اخرى نوعية والى هذه النوعيات الصورية
هي الصور النوعية العنصرية فقبلتها بعد الجسمية المطلقة فحصلت العناصر الاربعة اما في درجة واحدة كما هو المشهور او
على تقدم وتأخر من جهة انقلاب ما سبق منها في الوجود الى اللاحق ولو كان المذهب الثاني حقا لكان الاسبق
في الوجود منها ما هو الادنى والاخس اذ الترتيب في هذه السلسلة الصعودية من الاخس فالاخس الى الاشرف لكن الحكم فالاكرم صح
بان الاخس المطلق بين هذه الاربعة اليها كان لا يخلو من صعوبة ثم التي تتعاقب على المادة بعد العناصر البسيطة هي الصورة
الجمادية وهي افضل منها فان البسيط العنصري سريع قبول الفساد عند مجاورة غيره فينقلب بعضها الى بعض عند
المجاورة اذا كان التخالف بكلتا الكيفيتين الفاعلة والمنفعلة فيستحيل المقهور المغلوب الى جوهر القاهر الغالب واما

الصورة

الصورة الجمادية فليست كذلك بل يبقى بقاءه زمانا طويلا او قصيرا الا انها في فضيلة الوجود بالقياس الى تلك الاربعة كانها جامعة
لها متضمنة اياها على وجه اعلى فكانها توحدت وصارت عنصرا واحدا متوسطا في تلك الكيفيات الاربع المتضادة حد التوسط
ثم تتفاضل اصناف الصور الجمادية واعدادها بعضها على بعض في فضيلة الوجود وقبول الاثار الشريفة فان منها ما هي ادنى واخس
قريبة الرتبة الى رتبة العنصر الاعلى كالجص والنورة والنوشادر وغير ذلك ومنها ما هي اعلى واشرف قريبة الرتبة الى رتبة النبات
كالمرجان ونحوه وما بين هذين الطرفين انواع واصناف كثيرة لا تحصى متفاضلة متفاوتة في قبول الاثار ومبدائية الافعال وهكذا
تتدرج الطبيعة فيها من الادنى حتى تبلغ بالمادة في الفضيلة الى ان تقبل صورة بزيادة اثار الصورة الجمادية وهي الصورة النباتية على آثار صح
وتلك الاثار هي الاغتذاء والتمادي في الاقطار بالنمو فلا تقتصر النبات على حفظ المادة فقط كالجماد بل يجتذب ما يوافقه من المواد
ويضمها اليه ويكسوها صورة كصورته فيتكامل بذلك شخصه ثم ضرب منه لا يقتصر على هذا بل يقصد الديمومة في الوجود لا
شخصها وعددا لان ذلك ممتنع في هذا العالم من الوجود بل نوعا ومهية فيفرز من مادته بقوته المولدة قطرا يصلح لقبول صورة مثل
صورته فبالجملة للنبات حالات زائدة على حال الجماد افراده متفاضلة في تلك الحالات كما وكيفا كثرة وشدة فيتدرج فيها شيئا
بعد شيء فبعضها ينبت من غير بذر ولا يحفظ نوعه بالثمر والبذر ويكفيه في حدوثه امتزاج الماء والتراب وهبوب الرياح وطلوع
الشمس فلذلك هو في افق الجمادات وقريب الحال منها ثم يزداد هذه الفضيلة في النبات فيفضل بعضه على بعض بنظام وترتيب
حتى يظهر فيه قوة الاثمار وحفظ النوع بتوليد المثل بالبذر الذي يخلف به مثله فيصير هذا الحال زائدة فيه متكملة مميزة اياه
عن حال ما قبله ثم يقوى هذه الفضيلة في النبات حتى يصير فضل الثالث على الثاني كفضل الثاني على الاول وهكذا الى ان لا
يتدرج في الشرف ويفضل بعضه على بعض حتى يبلغ الى اقصى رتبته وافقه ويكاد ان يدخل في افق الحيوان وهي كرائم الشجر
كالزيتون والكرم والجوز الهندي الا انها بعد في مسقط العذرى اعني قوتي ذكورها واناثها غير متميزتين ثم يحتاج زيادة ولم
يبلغ غاية افقها الذي يتصل بافق الحيوان ثم يزداد ويمعن في هذا الافق الى ان يصير في افق الحيوان فلا يحتمل زيادة وذلك
انها ان قبلت زيادة يسيرة صارت حيوانا وخرجت عن افق النبات فحينئذ تتميز قواها فيحصل فيها ذكورة وانوثة ويفيد
من غذائه امورا تتميز بها عن سائر النبات والشجر كالنخل الذي طالع افق الحيوان بالخواص العشر المذكورة في مواضعها ولم يبق الحيوان صح
بينه وبين الحيوان الا مرتبة واحدة وهي الانقلاع عن الارض والسعي الى الغذاء وقد ورد في الخبر ما هو كالاشارة الى الرمز
الى هذا المعنى في قوله صلوات الله عليه وآله اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم فاذا تحرك النبات .
وانقلع من افقه وسعى الى غذائه ولم يتقيد في موضعه الى ان يسير اليه غذاؤه وكونت له آلات اخرى يتناول بها حاجته

اما تم كمله فقد صار حيوانا وهذه الالات تتزايد في افق الحيوان من اول افقه وتتفاضل فيه فيشرف بعضها على
بعض كما كان في النبات فلا يزال يقبل فضيلة بعد فضيلة وكمالا فوق كمال حتى تظهر فيه قوة الشعور باللذة والاذى فيلتذ
بوصوله الى منافعه ويتألم لوصول مضاره اليه ثم يقبل الهام الله عز وجل اياه فيهتدي الى مصالحه فيطلبها والى اضدادها فيهرب
منها وما كان من الحيوان في اول افق النبات لا يتزاوج ولا يخلف المثل بل يتولد كالديدان والذباب واصناف الحشرات والذباب
الخسيسة ثم تتزايد فيها قبول الفضيلة كما كان ذلك في النبات سواء ثم يحدث فيه قوة الغضب التي ينهض بها الى دفع ما
يؤذيها فيعطى من السلاح بحسب قوتها فان كانت قوته الغضبية شديدة كان سلاحه قويا تاما وان كانت ناقصة كان
ناقصا وان كانت ضعيفة جدا لم يعط سلاحا البتة بل يعطى آلة الهرب فقط كشدة العدو والقدرة على الحيل التي تنجيه من
مخاوفه وانت ترى ذلك عيانا من الحيوان الذي اعطي القرون التي تجري مجرى الرماح والذي اعطي آلة الرمي التي تجري مجرى النبل
والنشاب والذي اعطي الانياب والمخاليب التي تجري له مجرى السكاكين والخناجر والذي اعطي الحوافر التي تجري مجرى الدبوس والطبر
واما ما لم يعط سلاحا لضعفه عن استعماله او لقلة شجاعته ونقصان قوة غضبه ولانه لو اعطيه لصار كلا عليه فقد اعطي آلة الهرب
والحيل بجودة العدو والخفة وقوة الطيران كالغزلان والحيتان والطيور او المراوغة كالارانب والثعالب واشباهها واذا
تصفحت احوال الموجودات من السباع والوحش والطير رأيت هذه الحكمة مستمرة فيها فاما الانسان فقد عوض من هذه الالات وسخر له هذه كلها
كلها بان هدي الى اتخاذها او استعمالها كلها وسنتكلم في ذلك في موضعه ان شاء الله فنعود الى ذكر مراتب الحيوان فنقول ان ما اهتدى منها
الى الازدواج وطلب النسل وحفظه وتربيته والاشفاق عليه بالكن والعش والكناس كما ترى فيما يلد ويبيض وتغذيته
اما باللبن واما بنقل الغذاء اليه فانه افضل مما لا يهتدي الى شيء ثم لا تزال هذه الاحوال تتزايد في الحيوان حتى يقرب من افق
الانسان فحينئذ يقبل التاديب ويصير بقبوله الادب ذا فضيلة يتميز بها من سائر الحيوانات الاخر ثم تتزايد هذه الفضيلة في
الحيوانات حتى تشرف بضروب الشرف كالفرس المؤدب والبازي المعلم والكلب المفهم ثم يصير في هذه المرتبة الى مرتبة الحيوان
الذي يحاكي الانسان من تلقاء نفسه ويتشبه به من غير تعليم وتاديب كالقردة وما اشبهها ويبلغ من ذكائها الى ان تكتفي في التاديب
بان ترى الانسان يعمل عملا فتعمل مثله من غير ان تحوج الانسان الى تعب بها ورياضة لها وهذه غاية افق الحيوان التي ان تجاوزها
وقبل زيادة يسيرة خرج بها عن افقه وصار في افق الانسان الذي يقبل العقل والتمييز والنطق والالات التي يستعملها والصور
التي تلائمها فاذا بلغ هذه المرتبة تحرك الى المعارف واشتاق الى العلوم وحدثت له قوى وملكات ومواهب من الله عز وجل
يقتدر بها على الترقي والامعان في هذه المرتبة كما كان ذلك في المراتب الاخر التي ذكرناها واول هذه المراتب في الافق الانساني

المقصد

المتصل بآخر ذلك الافق الحيواني من مراتب الانسان للذين يسكنون في اقاصي المعمورة من الشمال والجنوب كأواخر الترك من بلاد ياجوج
وماجوج واواخر الزنج واشباههم من الامم التي لا تتميز عن القرود الا بمرتبة يسيرة ثم تتزايد فيهم قوة التمييز والفهم الى ان يصيروا الى حالة
من يكونون في اوساط الاقاليم فيحدث فيهم الذكاء وسرعة قبول الفضائل والى هذا الموضع ينتهي فعل الطبيعة التي وكلها الله تعالى بالموجودات
المحسوسة عند جماهير من الحكماء واما عندنا فانه لما اوائل افق الحيوان ينتهي فعل الطبيعة والاكوان المحسوسة المادية ومن هناك يبتدئ ثم
فعل النفس والاكوان الخيالية الصورية المجردة عن هذا العالم المادي المستعد الكائن الفاسد حتى يبلغ الى هذا الموضع ومنه يبتدئ
الشروع في كسب الفضائل الزائدة على فضائل الحيوان بما هو حيوان واقتناء العقليات بالارادة والسعي والاجتهاد حتى تنتهي
الى افق الملأ الاعلى والملائكة العلويين وهذه اعلى مرتبة الانسان بما هو انسان وعندها ينتهي حد الموجودات ويتصل اولها باخرها
بأولها وهو الذي يسمى دائرة الوجود ونصفها الاول قوس النزول ونصفها الاخر قوس الصعود لان الدائرة هي التي قيل في حدها انها
خط واحد يبتدئ بالحركة من نقطة وينتهي الى تلك النقطة بعينها فدائرة الوجود هي المتحدة المتصلة حدودها وقسيها بعضها
ببعض التي جعلت الكثرة فيها وحدة وهي التي تدل دلالة صادقة برهانية على وحدانية موجدها ومبدعها وحكمته وقدرته وكرمه وجوده
تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام لان دائرة الوجود اذا كانت واحدة فباينها لا يكون الا واحدا والله من ورائهم محيط
اذا تصورت قدر ما اومأنا اليك وفهمت واطلعت على المالة التي خلقت لها وقربت اليها وعرفت الافق الذي يتصل بافقك وندبت
والذي يجب بك وينقلك من مرتبة بعد مرتبة والصعود بك طبقا عن طبق فحدث لك الاعتقاد الصادق والايمان الصحيح والصور
الباقي وشهدت ما غاب عن عينك وبعثت الى ان تتدرج الى العلوم الشريفة التي اكتسب الان بعض مباديها وما هو كالالات في
تحصيلها او تقويم الفهم وتشحيذ الذهن وتقوية العقل الغريزي وتقدر للمعرفة بالحقائق وطلب بعيدها ومنها الى العلوم الالهية وحينئذ
تستعد لمواهب الله عز وجل وعطاياه وبالتهيؤ للفيض الالهي والسكينة فتسكن عن خلق الطبيعة وحركاتها نحو الاغراض النفسانية وتحيط
بطبقات الاكوان وتحيط بالمراتب التي ترقيت شيئا فشيئا وتقلبك في الساجدين من منازل الموجودات وعلمت ان كل مرتبة منها فيها
كالمحتاج الى ما قبلها في وجودها واذا وصلت الطبيعة الى التي بعدها باعداد التي قبلها صارت موجبة لما قبلها على وجه اخر وعلمت
ان الانسان لا يتم له الكمال الا بعد ان يحصل له جميع ما قبله وانه اذا احصل كاملا وبلغ غاية افقه يشرق نور الافق الاعلى الالهي فيصير اما
حكيما الهيا يأتيه الالهامات فيما يتصرف فيه من التصورات العقلية والاحكام العلوية واما نبيا مؤيدا باتيه الوحي على سبيل الا
المشاهدة لقوة باطنة فيصير حينئذ وسطا بين الملأ الاعلى والملأ الاسفل ومنبع هذه الترقيات والتحولات التي تختص بالانسان هو
الشوق والارادة فان الشوق الى اقتناء العلوم والمعارف ربما ساق الانسان على منهاج قويم وقصد صحيح فيستأذن الى غاية كماله وهي

السعادة التامة لكن ربما اعوج عن السمت المستقيم والسنن القويم وذلك لاسباب كثيرة يطول شرحها فكما ان الطبيعة للاجسام عند علاج
التشنج ربما توقفت الى ما ليس بتمام الجسم الطبيعي لعلل تحدث وآفات تطرأ عليه فيحتاج الى من يستنقذ الى الملك الطبي وما يجري مجراه كما
لا يكمل طبيعة الجسد بدون تدبيره وتقيده كذلك القوى النفس الناطقة ربما اشتاقت الى علم وتميز للكمال والا لسيرته نحو سعادته
بحركة ولسوقه الى الاشياء التي تعوقه وتقصر به عن كماله الحقيقي الى معالجة نفسانية ترشد اليها طبيب روحاني من نبي او شيخ
مرشد او استاد معلم كما احتاج في تلك الاولى الى طبيب جسماني يرشده اليه طبيب طبيعي ولذلك كثر حاجات الناس الى الانبياء ع
والمعلمين والمؤدبين فان وجود تلك الطبايع الفائقة التي تستكفي بذاتها عن توقيف الى السعادة الحقيقية نادر لا يقع الا في
ازمنة الطوال والمدد البعيدة فاذا وقع احد منها كان وجوده محض موهبة الله عز وجل لا باسباب فعلية وتعملات ارادية وتر
ترتيبات كسبية فكان زينة نفسه فتيلة طبيعية يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار التاديب والفكر والرياضة وكان نور الله في
ظلمات الارض وآية عظيمة من آياته كما قال الله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ونحن بصدد اثباته بالبرهان فيما بعد ان شاء الله
تعالى وغرضنا في هذا الفصل الاشارة الى ان الوجود كله من اعلاه الى اسفله ومن اسفله الى اعلاه في رباط واحد مرتبط بعضه
الى البعض متصل بعضه ببعض والكل مع كثرتها الخارجية متحدة واتحادها ليس كاتصال الاجسام بان يتصل نهاياتها وتتلاقى
سطوحها والعالم كله حيوان واحد بنفس واحدة وقواه الفعالة كالعقول والنفوس وغيرهما كقوى نفس واحدة فان قوى
النفس عند البصير المحقق متحدة الكثرة لا كما رآه قوم انها آلات النفس متباينة الوجود متفاصلة الذات ولا كما رآه قوم آخرون
من انها واحدة الذات كثيرة المواضع والآثار وسيأتي تحقيق ذلك في علم النفس بحيث لكن يعلم انه ما من جسم طبيعي الا وله مادة
وصورة وان لمادته مادة اخرى وهكذا الى ان ينتهي الى صورة محضة اي فعلية محضة لا قوة لها وكمال محض لا نقص فيه الا ان الانسان
آخر موجود ختم به عالم الطبيعة كما هو مرّ وقد جمع فيه حقايق العالم الاعلى والاسفل وهو الذي اضاف الى جمعية حقايق العالم
حقايق الحق من اسمائه وصفاته التي بها صحت خلافة الكبرى في العالم الكبير بعد الصغرى في عالم الطبيعة وبهذه المنزلة الرفيعة
اعني جمعية الحقايق خضعت له الملائكة بالسجود بامر الله تعالى واذ اسجد له الملائكة الكريم الاخص
فما ظنك بالملأ الاسفل الانزل ولولا ذلك ما قال تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض
جميعا ولولا ذلك ما قال ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم وما شاء الله على ذاته
في خلقه اياه فتبارك الله احسن الخالقين تم الكتاب بعون الملك
الوهاب العبد الضعيف فضل ۱۲۲۴

یحتاج

فان المادة هي قوة محضة لا فعلية لها اصلا الا الغيرية والصورية الى ان ينتهي صح

بازبینی شد
۱۳۷۱ ش

وقف کتابخانه آستان قدس رضوی
واقف - مرحوم استاد سید محمد باقر مولوی
عربشاهی سبزواری محرم الحرام ۱۴۰۵ ق